ISSN 0719-9465

HUMANIDADES POPULARES

NÚMERO 19
DICIEMBRE-MAYO 2016
VOLUMEN 11

Temas sobre el pensamiento en nuestra América

TRANSICIÓN



Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?

Mario Vilca
Doctorante en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Jujuy
Argentina
andino_1968@yahoo.com.ar

Resumen: El presente trabajo propone abordar el espacio andino desde una perspectiva diversa de la del "paisaje" como construcción histórica moderna que configura al espacio andino en tanto "objeto" enfrentado a un "subjectum" (sujeto), tal como la elabora Descartes a partir del siglo XVII. La reflexión busca pensar el espacio andino desde la percepción y las representaciones de los pobladores, implícitas en relatos y ritos, de la quebrada y puna de Jujuy, noroeste argentino. Indaga acerca del espacio en tanto "alteridad" que interpela de modo radical a los sujetos. Alteridad que, más allá de su representación como "paisaje", se da como experiencia irrebasable que desborda las acciones y capacidades humanas. Esta interpelación tiene diversas modalidades; aquí busco tematizarla a partir de relatos relacionados con la salud-enfermedad. Abordo los "lugares", objetos y acciones que afectan a las personas y fuerzan la intervención de personajes potentes (curanderos/as), los que despliegan procedimientos materiales y espirituales que pueden conjurar este desequilibrio, que se muestra en dimensiones que se extienden desde lo psicofísico hasta lo ético- político. El espacio andino es, entonces, experimentado con entidad interpelante. Interpelación que suele traducirse en variados tipos de desequilibrios psicosomáticos, denominados "enfermedades". A este tipo de afecciones no las puede curar el sistema de salud estatal, según los pobladores entrevistados. Este modo de percibir el espacio contrasta con aquel instaurado por los procesos colonizadores y modernizadores. ¿Qué cuestiones éticas, políticas, económico-productivas, sociales y simbólicas están implícitas en este modo de percibir el espacio?

Palabras clave: Alteridad; interfagocitación; paisaje; seres poderosos.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2014. Y fue incluido en la colección "Primera época" en diciembre de 2016.

*Mario Vilca, Universidad Nacional de Jujuy. Licenciado y magister. Doctorando en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor en catedra Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Miembro de la Unidad de Investigación Pensamiento Argentino, Relaciones Interculturales e Interétnicas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, Argentina. (Este artículo ha sido revisado y modificado sustantivamente del homónimo publicado en Revista Cuadernos, Jujuy, ed, FHYCS- EDIUNJU; Núm. 36, año 2009, pp: 245-259)

Citar este artículo:

Cita sugerida
Vilca, Mario. 2016. "Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?", *Humanidades Populares* 11 (19), 7-17.

APA
Vilca, M. (2016). Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?. *Humanidades Populares, 11* (19), 7-17.

Chicago
Vilca, Mario. "Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 7-17.

MLA
Vilca, Mario. "Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 7-17.

Harvard
Vilca, M. (2016) "Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 7-17.



El espacio andino como "alteridad interpelante"

El espacio de la quebrada de Humahuaca y de la puna de Jujuy es percibido por sus habitantes como constituido de lugares cualitativamente diversos, los que pueden afectar en lo corporal y en lo espiritual, produciendo desequilibrios tales que en algunos casos puede llevar a la muerte.

En entrevistas a pobladores acerca de las enfermedades de la zona Quebrada y parte de la Puna, se han recogido relatos en los cuales se hace mención a una variada tipología de afecciones. Hay lugares que pueden "comer", "soplar", *marar*, "asustar", *aykar*, "agarrar" o "quitar el ánimo". Lugares relacionados con el agua, ("ojos" de agua, manantiales, lagunas); espacios donde han vivido poblaciones nativas, prehispánicas ("antigales", "casas de los antiguos"); o lugares donde ha caído el rayo, entre los principales. También se los percibe como poblados de seres que afectan a quienes pasan por el lugar sin el debido cuidado. Encontramos también objetos, animales o vegetales investidos del poder de afectar al sujeto. Estas afecciones son percibidas como "enfermedades" que no pueden ser tratados por el sistema de salud del estado. Determinadas personas pueden tratar estos desequilibrios, "ver" el tipo de afección y el ser o seres poderosos que están afectando al enfermo. Están munidos de determinados procedimientos y elementos de cura con que restablecen la salud del paciente. Es en este sentido que se percibe al espacio como un "otro" que interpela como "experiencia" irrebasable.

Los ojos de la tierra

En la Quebrada de Humahuaca, los manantiales u ojos de agua, interpelan a los pobladores. Se dice que *maran* o "soplan". Omar Díaz, cuenta: "Dicen que la tierra, el agua (ojo de agua), los troncos de árboles, el hormiguero te soplan. Eso es *maradura*. Al jugar con un hormiguero, o cuando vas a beber agua de un ojo de agua. Uno puede enloquecer." (Rubinelli, M. L. et al. 2000: 17).[1]

Alergias permanentes, afecciones en la piel, falta de sueño, pérdida de la razón, son algunas de las afecciones más comunes. Señala además el hormiguero, los troncos de árboles como lugares peligrosos que producen la enfermedad de la *maradura*. Además agrega qué acerca del tratamiento de esta afección que: "En el hospital no te pueden curar [...] Un curandero te hace limpia con alumbre, otros lo hacen con plomo, o también adivinan con coca o maíz. [...] Se hacen pedir perdón en el lugar donde se asustó y lo maró. Y se hace beber a la tierra, se da de comer a la madre tierra." (Ibídem).

Asimismo, destaca la competencia del curandero y la no pertinencia del hospital, para la cura de la *maradura*. El curandero "ve" el origen de la afección con coca o maíz y "limpia" al paciente con alumbre o plomo. Le "habla" al lugar, solicitando que "perdone" al

---

[1] El autor del presente artículo forma parte de esta compilación conjunta.

enfermo. Es decir, en tanto interlocutor del "lugar", puede ser escuchado por este. Luego convida a la tierra con comida y bebidas.

Alejandra Ramos relata lo siguiente: "Uno de mis hermanos iba riéndose con sus amigos, cuando encontraron un ojito de agua. Mi hermano se quedó en el ojito, tirando piedras [...] Al rato se sintió mal [...] Y se desmayó [...] en el hospital le dijeron que el desmayo no se debía a ninguna enfermedad... (Después) le aparecieron manchas rojas con pequeños granitos en todo el cuerpo..." (Ibídem: 19).

La infracción a las reglas del respeto a los ojos de agua ("riéndose", "tirando piedras") es castigada con un "soplo",[2] por parte del ojo de agua, que produce desmayo y erupciones en la piel. En el hospital no encuentran nada anormal, por lo que la mujer acude al curandero:

> El curandero empezó a limpiarle el cuerpo con el alumbre. Luego lo puso en un vaso [...] se formó una figura que solo él sabe entender. [...] llevaría a mi hermano a pedirle perdón al ojo de agua, al atardecer, ya que como el ojo lo había soplado, tendría que pedir perdón tres veces para sanar. Nunca más mi hermano molestó a ningún ojo de agua. (Ibídem: 28).

Utiliza el alumbre para conocer cuál fue el ser poderoso que "sopló" al enfermo ("sólo él sabe entender"). Luego lleva al enfermo a "hablar" con el ojo de agua, para que pida "perdón". Para curarse deberá "perdonarse" tres veces.

Los lugares relacionados con el agua son percibidos como impregnados de determinados poderes. Los mismos pueden ser beneficiosos, mediados por el curandero, "médico particular" o perjudiciales si no se guarda el debido respeto.

En la Puna de Jujuy, doña Teófila Osedo cuenta:

> En Lagunillas (el día 2 de agosto) corpachan los manantiales y lagunas (para que no traguen al ganado)...llevando chuya, lana de cunti, alcohol, coca. Todo esto es enterrado a un lado de los manantiales y lagunas. Antiguamente se acostumbraba bailar al contorno de la laguna de Pozuelos. Si esto no hacían de seguro que se ponía mala llevándose en cada olada cientos de ovejas, atraídas por el agua..."[3].

---

[2] Es de mucho interés que los seres poderosos andinos (almas, antigales, lugares afectados por el rayo, cerros, ríos, apachetas, el "carnaval", entre otros) "soplan" cuando están enojados, lo que produce depotenciación de la salud, merma de fecundidad de los ganados o de prosperidad material de los implicados.

[3] Encuesta Nacional del Folklore (1921), Jujuy, caja 2, carpeta 32, f.21. Subrayado nuestro.

Teófila cuenta que se *corpachan*[456] los manantiales; es decir se los "hospeda" o se los

"aloja"; se los celebra. Se da "de comer" (se "entierra")[10] a los lugares acuosos, a fin de tenerlos alimentados y satisfechos y que no "coman" los animales domésticos. Se baila alrededor de la Laguna de Pozuelos.[11] Esta tiene fama de ser "mala" si no se le rinde tributo en el mes de agosto.

La laguna de Pozuelos, en plena puna, es un referente importante para los puneños. Leonor Vilca, 30 años, cuenta: "Vas a la laguna de Pozuelos a juntar huevos y te comía. Dicen que era muy jodido. Los pescadores se perdían [...] traicionera el agua, dicen. Te marea, no te das cuenta y te perdés, pisás la arenilla. Una vez iban a bendecir (a la laguna) por todas las muertes que había, dicen. Y la laguna se comió al cura"[12].

Acá la laguna "se come" al cura, que representa al poder de la iglesia católica y a los santos. En este sentido el relato apunta a sobreponer al poder de la divinidad local por sobre los poderes de los santos. Las lagunas en el mundo andino son asociadas a determinado sexo. En el sur andino pueden ser hembras (*warmiqucha, qutamama*) o machos (*qari qucha*).

Memorias de la tierra

El andar por lugares donde habrían existido poblados antiguos, prehispánicos, es visto como muy riesgoso y causa de la enfermedad llamada *piadura, pilladura* o *piyadura*. Dice Armando Paredes: "La piadura es cuando alguna persona va a una zona muy antigua, por ejemplo Incacueva...Se siente muy cansado [...] se acuesta [...] y se duerme. A la noche siente que tiene mucho frío [...] al día siguiente le empieza a picar todo el cuerpo [...] Tiene que curarse con el curandero."(Rubinelli, M. L. et al. 2000: 30).

La alteridad poderosa, que en este caso son los "antiguos" de Incacueva, requiere constantemente muestras de respeto. La omisión de las ceremonias del "saludo", sea por

---

[4] En el aymara, *Qurpachaña*: v. Alojar. Albergar. Hospedar. Aposentar. Dar Habitación y hospedaje, (Layme Pairumani, F., 2004). Para el quechua (Lara, J., 2001), traduce: *Qörpachay*. V. Hospedar; *Qörpachaj*, el que acoge huéspedes; *Qörpachasqa*, S. Viajero hospedado. Todas connotaciones de atenciones y respeto al ser poderoso en cuestión, relacionado con pachamama.

[5] Obsérvese la gran diferencia de los verbos y a las acciones a que hacen referencia. En el primer caso comento como se atiende a alguien, un sujeto, la pachamama; en el segundo se hace "algo" con un objeto (que es la referencia que hace la maestra que relata para la ENF).

[6] "Años antes se bailaba días, semana entera alrededor de la Laguna de Pozuelos", expresa la abuela Gregoria Tolaba, (90), de
Tuite. (comunicación personal, febrero de 2008). Las celebraciones en el ámbito surandino están impregnadas de actos lúdicos (bailes, juegos, competencias, humor eróticos, entre otros). Lo lúdico no esta sesgado de lo sacro, y determina reglas o normas que serán luego observadas rigurosamente por la comunidad, p.e: el compadrazgo de Todos Santos, Cfr. Vilca, 2012. [12] Comunicación personal, abril de 2008.

negligencia o distracción, trae inevitables consecuencias, como el enfermarse. Igualmente si se levantan objetos del lugar, se debe *chayarlos*[7], darles de beber, debidamente:

> Cuando cualquier persona va a un antigal, siempre hay que saludarlo. Si no lo hacés y andás por todas partes y te alzás cosas que no te corresponden y no las llevás para chayarlas...te crían granitos...te duele la cabeza y te sigue apareciendo de todo. Igual si estás paseando y te sentás en parte mala, al lado de unos antigales, hormigueros o árboles viejos...Hay que ir a un curandero que sepa limpiar con alumbre todo el cuerpo...también cura con yuyos...con ruda...con algunas grasas de animales, como vicuña, tigre...A las tres veces, y haciéndose perdonar de la tierra, te quedás sano (Rubinelli, M. L. et al. 2000: 30).

Los signos en el cuerpo y las perturbaciones en el sueño no tardan en hacerse notar. La expresión "te sigue apareciendo de todo", indica la persistencia de la alteridad poderosa en el reclamo del respeto a su dignidad.

Los procedimientos que señalan los pobladores para la cura de la *piadura* están relacionados con elementos, tales como ruda, "yuyos" y grasas de animales de la zona, así como el "hablarle" a la tierra pidiéndole perdón. Este pedido de "perdón" implica reconocer que se ha irrumpido en lugares prohibidos por la alteridad poderosa, por lo que también se ha incurrido en una ofensa a sus mandatos. Implica también la valoración de los saberes tradicionales sobre las cualidades de los lugares, y el reconocimiento de la propia ignorancia respecto de ello.

Una adolescente puneña nos relata:

> El "Oso" (R. Vilca) andaba por los cerros de Llamerías. Encontró ollas grandes de barro. Dice que las ha destapao y no había nada. Sólo unos huesos al fondo. Al otro día en el pueblo le han salido granos, con mucha agua. Los remedios que le han dado en la salita no le hacían nada. Mi mamá le ha dicho que vaya a sahumarse en el lugar de las ollas y ha dao de comer la tierra. A la semana ya estaba sano[8].

En este caso se ha profanado los enterratorios y los huesos de los difuntos que descansan en las "grandes ollas de barro". Esto le produce granos en la cara, que no puede curar la medicina estatal (la "salita"). Debe ir a "sahumarse" y dar de comer a la tierra para sanar.

A la enfermedad de la *tiricia* (tristeza) se la cura en el río, por la tarde:

> A esta enfermedad (la tiricia) como a las maraduras, las aykaduras, los sustos,...no los cura la ciencia de los médicos…Para curar (al niño) al atardecer nos trasladamos

[7] Proveniente del quechua "ch'alla: libación habitual para los seres tutelares que se efectúa en múltiples ocasiones, ya sea con alcohol, vino o cerveza" (Fernández Juárez, G, 1995: 520).

[8] Conversación con Ethel Vilca, 14 años. San Salvador de Jujuy, octubre de 2012. Ethel Vilca es oriunda de Puesto del Marqués.

> hasta el río. El curandero (indicó al niño) recogiera resto de tolas, pajas, piedritas...Hizo un pozo en el que quemó sahumerio...Clamó al Señor...y ofreció las piedritas al sol...extrajo las piedritas y las dio al niño para que las tirara al río, lo más lejos posible, una por una. No sé si la fé o el acierto de la cura, o algo insólito, (el niño se curó a los pocos días)" (Rubinelli, M. L. et al. 2000: 26).

En esta entrevista se vuelve a reiterar que las enfermedades como la *maradura*, la *aykadura*, el *susto*, la *tiricia*, no pueden ser curadas por la ciencia y la técnica del sistema hospitalario. Describe al curandero utilizando procedimientos mixtos, recurriendo a los seres poderosos de la religión católica ("Clamó al Señor") y de la andina ("ofreció las piedritas al Sol"), respectivamente.

Las curanderas puneñas se hacen "comadres" con pachamama, a fin de poder curar: "A Tres Cruces he ido a curar a mi comadre Eleuteria de Canchi, a llamarla del susto de la tierra y corpachar la tierra, y después siempre uno se llama comadre con la santa tierra para que venga su espíritu, porque ella estaba asustada y tenía mal aire, mal viento" (V. Vargas de Abalos)[9].

En este caso la curandera va a "llamarla", también se dice "gritar", pues se concibe que su ánimo[10] se ha ido, no está completa su persona. Dice ser la "comadre" de la tierra después de haberle dado de comer y beber, *corpachar*[11] para recuperar el espíritu de la afectada. La tierra es en esta representación una alteridad potente. Acá *corpachar* remite a hospedar, aposentar a alguien (hospedar a la tierra). En el mes de agosto la tierra se convierte en huésped de la familia y de la comunidad. Un vuelco, *kuty*, de la relación, puesto que todo el año la comunidad es huésped de la madre tierra.

La ira de los cerros

También en el mes de agosto, se da "de comer al cerro" en la región de la puna jujeña. José Vilca, cuenta: "Antes con mi viejo (Don Victorino Vilca) íbamos al cerro, al pié, al ojo de agua, en agosto a dar de comer al cerro. Llevábamos incienso, machorra, calapurca, guiso de mote. También sé que se daba de comer en (cerros de) Paicone, cerro Cóndor Grande, cerro Cóndor Chico"[12].

Don José hace referencia que muchos cerros de la puna eran objeto de celebraciones en agosto. Estos también son temibles. El "mal aire" se puede contraer por el solo hecho de caminar por el cerro: "(mal aire) es una enfermedad que no se puede curar en el hospital,

[9] Taller de Historia Oral, comunidad de Iturbe, octubre 2005.
[10] "Animo" o "ánimu", una de los componentes espirituales de la persona. En el susto se pierde, o se aleja. También puede ser "agarrado" por algún lugar que no ha sido debidamente "corpachado" o atendido.
[11] Cfr. Nota 6.
[12] Conversación con don José Vilca, 68 años, San Salvador de Jujuy. Don José Vilca es oriundo de Llamerias, Cochinoca, puna jujeña.

porque sólo la curan las personas que tienen conocimientos, las que entienden. Se manifiesta con dolor de cabeza, de estómago, mareos y vómitos", nos dice la quebradeña María Paredes (Rubinelli, M. L. et al. 2000: 23).

En la puna y quebrada jujeña, la presencia de pachamama es más evidente en las curaciones que la mención a los cerros. En el sur andino de Bolivia, Chile y Perú los cerros son deidades muy poderosas, son considerados los guardianes de la comunidad, "doctores" que también inician a curanderos. Son dignatarios que viven en pareja: tata *Sabaya-mama t'alla Wanapa*; *tata Asanque-mama Tunupa; tata Malmisa-mama Phuthuxi; tata Sajama-mama Illimani; tata Likanku-mama Quimal;* entre otras parejas importantes del mundo surandino.

Aniceto Soliz Mamani, potosino, relata, respecto del cerro Mama Tunupa:

> Ese cerro Tunupa se llamaba la madre Mika. Antiguamente era una mujer y por ella los hombres se peleaban. Estos eran el gran cerro mallku ("rey"), el Chillima y el Qhura Qhura. A Qhura Qhura le sacaron los intestinos...los dientes...clarito se ve ahora... Por eso cualquier fiesta siempre hay que acordarse de Chillima, de la madre Mika...también Qhura Qhura parece que está ahí. Cabalmente esa es la razón por la que todo nuestro paisaje es así, según cuentan (Albó, X y Layme P, F., 1983: 40).

La relación entre estas parejas, de convivencia, de conflicto de uniones y separaciones, constituye la "historia viva", que se puede "mostrar" por parte del que relata (cabezas cortadas, hijoas/hijas, sangre derramada, leche materna, inscriptas en el "paisaje" andino). Se concibe al "paisaje" como resultado de la saga de los dioses. Estos "viven" con la comunidad, no como historia pasada. Su "presencia" configura una comunidad de dignatarios que protegen, ayudan y presiden las principales fiestas de la comunidad.

Los animales (perros, sapos, ovejas) también pueden producir la enfermedad del *susto*. Doña Violeta cuenta como su compadre se ha asustado con el *añazco* (zorrino) y el zorro: "mi finado compadre Reimundo en Miraflores estaba asustado con el añasco […] cuando había ido a ver las vacas [...] Y de susto del zorro cuando él ha ido a traer sus carneritos [...] (Allí) el zorro ha salido de golpe: ¡uhac!! Juera mi compadre, se ha asustao ahí con el zorro [...] (Todo) su potrero, (todo) estaba waicao!"[13] (V., Vargas de Abalos Iturbe)[14]

La casa puede "comer" a sus habitantes. En Lagunillas, Puna de Jujuy, don Delfín Flores, 43 años, cuenta que:

> Cuando terminan la casa [...] preparan flechas para matar la casa...Esto hacen con el objeto de evitar que la casa coma a los dueños. Antes de matar la casa, todos

[13] *Wayka*, pelea de varios contra uno (cfr. Guardia Mayorga, 1969). Puede estar significando que el lugar donde pastorean sus animales ("potrero") está poblado de fuerzas negativas. Tiene connotación de acción intencional contra el afectado por ellas.
Taller de Historia Oral, comunidad de Iturbe, octubre 2005.
[14] Taller de Historia Oral, comunidad de Iturbe, octubre 2005.

> reunidos comen y dan de comer a ella (dan de comer a la casa) [...] harán en el medio un pozo [...] en éste se vierte sopas, guisados [...] chicha, alcohol. Luego se entierra el pozo. La casa ya comió. Entonces proceden al "guasiguache"[15], la muerte de la casa; todas las flechas adornadas (con lana cunti) están depositadas en un rincón de la casa. Todos los concurrentes disparan [...] al techo […] murió la casa, no hay peligro para los habitantes[16].

"Comer y ser comido" como inter fagocitación ser humano-espacio

En los procedimientos espirituales como el "ver" al ser poderoso o la enfermedad que lo aqueja; en el "llamar" o "gritar", el "perdonarse" está implícita la palabra y el "ánimo" tanto del curandero, como del doliente. La cura incluye restaurar la práctica de las normas del respeto y saludo a la entidad poderosa. En la región andina el "saludar" a las personas es parte de la moral cotidiana, y hay una obligación moral de ser sociable con las entidades poderosas.

Asimismo el curandero, en sus procedimientos,[17] en la adivinación, el diagnóstico, la cura y los pactos de reciprocidad pone en relación a las diferentes entidades poderosas del espacio de la quebrada y el altiplano jujeño, los poderes del agua (los ojos, los *chullpa*, las lagunas), del cerro, los *sajras*, los poderes de la tierra. Los seres poderosos de la iglesia católica, junto a sus símbolos y cantos están siempre presentes colaborando en la re equilibración. En tanto en la quebrada se visualiza la presencia de la iglesia en la intermediación con los seres poderosos (los santos), en la puna esta intermediación es vista, en un relato, como ineficaz ("La laguna -de Pozuelos- se comió al cura"). Por su parte la intervención de los poderes del estado, en cuestiones de salud, es nula en la mayoría de los relatos.

Los santos no se perciben mayormente como interpelantes en el espacio, aunque están diseminados a lo largo del "paisaje" andino, como resultado de los procesos de extirpación de idolatrías y la evangelización. Mientras que los otros poderes relacionados con lo andino, excluyendo pachamama, tienen una connotación nefasta predominante. Estos acceden a devolver la salud a "cambio" (trueque) de una reequilibración de un orden transgredido ("respeto") y la satisfacción de la comida y bebida.

Los seres humanos se alimentan del "paisaje" de los vegetales y animales, de los minerales que el espacio andino contiene. ¿Se puede decir que el espacio es constituido

---

[15] *Wach'i*. s. Arco y saeta. Dardo. Aguijón de los insectos que pican; *wach'iy*: Tirar la flecha o el dardo. Picar los insectos (Lara, J: 2001:277). En este caso la traducción sería "flechar la casa".

[16] Encuesta Nacional del Folklore (1921), Jujuy, caja 2, carpeta 32, f.21.

[17] Es notable la presencia de las 3 (tres) instancias en los diversos procedimientos de la cura: el "perdonarse tres veces", "persignarse tres veces", "ir al curandero tres veces", ", "tirar sal tres veces", "sahumar tres noches".

primordialmente en una “mesa” cotidiana? (cfr. Fernández Juárez, 1995: 408)[18] Inversamente, que la “comida” que reciben los poderes vigentes tiene que ver con la obra o la forma humana? El “paisaje” “come” a la comunidad. Así los hombres retornarían al seno de la madre tierra, de los lagos, los cerros, los manantiales. El hombre “come” los frutos cuando estos pueden dejar semilla.

Una copla quebradeña canta así: *Pachamama, Santa Tierra, no me comás todavía; mirá que soy jovencita, tengo que dejar semilla*.

La mirada moderna o el espacio andino como un “otro” político

La reflexión presente percibe al espacio andino no sólo como “res extensa” cartesiano, como objeto de “contemplación” desinteresada, relacionada con lo bello y lo sublime (Kant); en ésta última categoría el sujeto sólo experimenta el sentimiento de sublimidad en tanto que está situado en un “lugar seguro” como señala Kant en su *Crítica del juicio estético*, situándolo con una “dignidad” que lo posiciona como “superior” a la mera naturaleza. Mientras que en los relatos de la quebrada y puna de Jujuy la relación con el espacio tiene la connotación de una desequilibrio que el espacio genera en el poblador. Esta modalidad se da en términos de interpelación que el espacio instaura a modo de intencionalidad de una alteridad que se sustrae, pero que afecta. A su vez establece el requerimiento ético de una “dignidad” e importancia del lugar que hace que la cura tenga como condición la solicitud del “perdonarse” de manera reiterada. La “dignidad” del sujeto está supeditada a la de los seres poderosos que interpelan. La intermediación entre el espacio y el “nosotros” comunitario está dada por sujetos (curanderos/as; abuelos/as) poseedores de un saber que interpreta la modalidad de la trasgresión, las características de la alteridad que intenciona, utiliza elementos diversos y procedentes de otros espacios geográficos, sociales y simbólicos, que en la configuración de la “ofrenda” y el diagnóstico están presentes. Los procedimientos también relacionan diferentes modalidades y seres poderosos no meramente simbólicos sino percibidos como entidades agentivas, relacionadas con los niveles sociales y políticos. En este sentido también el curandero es vehículo y parte del entramado político de las representaciones en pugna.

Se conforma así un espacio cuya aleatoriedad se sustrae constantemente a cualquier intento de forma preestablecida: ¿un símbolo inacabado de los proyectos de transformación modernizadores? O, paralelamente tal vez este espacio como “intencionalidad acechante” constituya otra de las modalidades representacionales, permanentemente reactualizadas, de las luchas cotidianas que libran los pueblos andinos.

[18] Diferencia entre “misa” y mesa”. En la misa los fieles comen y beben el cuerpo y sangre de Cristo (los fieles “comen” a su dios). En la “mesa” los dioses comen a los humanos, simbolizados por las ofrendas.

Referencias

Albó, X. y Layme Pairumani, F. (1983), *Literatura Aymara*, Antología, La Paz. IPCA/HISBOL/JAYMA

Cuadernos del Taller de Historia Oral (2005), *Iturbe. La medicina y la memoria*, Uquia- Jujuy, CPREYENF.

Encuesta Nacional del Folklore (1921), Jujuy, caja 2, carpeta 32.

Fernández Juárez, G., (1995), *El banquete aymara, Mesas y yatiris*, La Paz, Hisbol.

Guardia Mayorga, C., (1969), *Diccionario de kechwa-castellano*, Lima, PEISA.

Lara, J., (2001), *Diccionario Qheshwa Castellano*, La Paz, Amigos del Libro.

Layme Pairumani, F. (2004), *Diccionario bilingüe aymara castellano*.

Layme Pairumani, F., (2004), *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*, La Paz, CEA.

Rubinelli, M. L. y Vilca, M, Quintana, M. (2000), *De nuestra salud. Lo que cuentan en Humahuaca, en búsqueda del equilibrio*, Jujuy, EdiUnju.

Vilca, M., (2007), "Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica", en Guerci de S.B; *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, Jujuy, EdiUnju, pp.345-350.

Vilca, M., (2012), "El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana de la puna jujeña", en *Estudios Sociales del NOA*, núm. 12, pp.45-57.

Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX

Alejandro Karín Pedraza Ramos
Doctorante en Ciencia Política
Universidad Nacional Autónoma de México
México
aramoskarin@gmail.com

Resumen: En este texto se analizará de manera breve los elementos políticos en torno al indigenismo de la primera mitad del siglo XX, a la par de la síntesis filosófica que nos hace Luis Villoro en torno al mismo tema y de los documentos políticos que principalmente en el periodo cardenista tratan sobre el tema de los derechos sociales. El Indigenismo, al menos como política de Estado, en su manifestación institucional en leyes y organismos no se puede situar plenamente sino hasta que en 1935, se creó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI), y en 1948 (contemporáneo a la publicación de Grandes Momentos del Indigenismo de Luis Villoro) cuando surgió el Instituto Nacional Indigenista (INI). Se remite a una selección de documentos sobre derechos sociales y no a los movimientos sociales mexicanos, porque los primeros son reflejo positivo de la nueva ciudadanía social construida en el periodo cardenista; y nos muestran cómo el indígena se va construyendo como problema frente a las políticas nacionales. Y es en virtud de los derechos sociales como se intenta atacar el problema indígena, siendo la razón de la institucionalización del Indigenismo y que Villoro considere a la proletarización del indígena y a los derechos sociales soluciones al problema.

Palabras clave: Indigenismo; Luis Villoro; derechos; políticas.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. 2016. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX", *Humanidades Populares* 11 (19), 93-105.

APA
Pedraza Ramos, A. K. (2016). Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX. *Humanidades Populares, 11* (19), 93-105.

Chicago
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 93-105.

MLA
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 93-105.

Harvard
Pedraza Ramos, A. K. (2016) "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 93-105.



En el presente trabajo partiremos de una afirmación de Abelardo Villegas, que, en su libro *La filosofía en la historia política de México*, nos dice que la filosofía y la política en México estuvieron (hasta lamentablemente hace unos años) estrechamente relacionadas. Con este presupuesto analizaremos de manera breve los elementos políticos en torno al indigenismo (que en sí mismo fue acción política), de la primera mitad del siglo XX, a la par de la síntesis filosófica que nos hace Villoro en torno al mismo tema.

En el ámbito de lo político partimos del cardenismo para el análisis del indigenismo no porque no existiera antes, pues incluso Villoro se ha encargado de exponernos cómo éste se ha manifestado desde la conquista. También puede hablarse de numerosos movimientos populares, que tenían como consigna el reconocimiento de derechos para el sector indígena y campesino, pero en este trabajo nos remitiremos solamente a los documentos oficiales por ser el indigenismo la respuesta oficial-institucionalal problema indígena. Como política de Estado, es decir, en su manifestación institucional en leyes y organismos no se puede situar plenamente sino hasta el antes dicho periodo presidencial. "Lo que marcó su inicio propiamente fue cuando, el 30 de noviembre de 1935, se creó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI) (Sámano, 2004)", cuando en su primer informe de gobierno, el General Cárdenas, manifiesta su propósito de enfrentar el problema indígena al implementar de manera nacional y efectiva las políticas socialistas, tales como la educación y la dotación de tierras en beneficio de la colectividad. El indigenismo parte del hecho de que el indio y el campesino, sujetos protagonistas de la revolución, no tenían una presencia real en la sociedad mexicana. El indigenismo es, entonces, "parte importante de la ideología posrevolucionaria, el indigenismo plantea un debate sobre la nación y la integración nacional en México (Zapata, 2010: 123)"; se trata de integrar al indio a la nación, es evidente su permanente exclusión; por ello, puede afirmarse que, al menos en sus inicios, el problema del indio es un problema que la revolución debe resolver.

El indígena, en la búsqueda de reconocimiento en derechos, tiene un papel de lucha activo desde los primeros años de la conquista, aunque con pocos frutos. Siguiendo a Villoro que nos define al indigenismo como "un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (Villoro, 1987: 9)". En lo que nos define como el primer gran momento del indigenismo en México, se muestra que desde los primeros años de la conquista, incluso a nivel religioso, el indígena representó un "problema" en torno a definir si tenía alma o no, si era humano o no; y sólo después de muchas deliberaciones teológico-filosóficas se logró su reconocimiento metafísico como parte de la providencia. Este momento indigenista según nuestro autor estuvo protagonizado por Hernán Cortes y por Bernardino de Sahagún.

En el análisis de Villoro en torno al desarrollo del indigenismo, principalmente en lo que nos propone como los dos primeros momentos del Indigenismo en México, se puede encontrar la falta de muchos autores como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, que

consideraríamos fundamentales para la defensa histórica de los naturales de México. Pero sin casarnos con la exposición del autor, sigamos el desarrollo que nos expone; y apuntemos, como él mismo lo hace en el prólogo a la segunda edición de su libro, que la elección de los autores responde a un "enfoque idealista (*Ibídem*)"[1]. Que presupone una dialéctica, resultado de la "manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados (Villoro, 1987: 10)". En la que podemos entre entrever, más que una defensa del indígena, cómo desde el indigenismo, éste fue convertido en un problema, y las respuestas que a este problema se le dieron.

En el segundo gran momento del indigenismo en México del que nos habla Villoro, se pasó del reconocimiento providencial a un reconocimiento por la razón universal "manifestado por la razón universal" en el que la historia de los indígenas toma el lugar de una más de las historias de los pueblos, sin jerarquizaciones. Una narración más entre muchas otras. Con crímenes, injurias, impiedades, etc., como cualquier otro pueblo.

En materia indígena encontramos, desde los primeros decretos del México independiente, una serie de defensas al indígena como la hecha por Miguel Ramos Arizpe ante las Cortes de Cádiz, impugnando que se dotara de ciudadanía limitada y con muchas restricciones a grupos como los afrodescendientes. Pues para Arizpe, "la soberanía reside [...], en la totalidad de los habitantes del imperio español, incluyendo a las castas, que, como cualquier otra clase, tiene derecho a autolegislarse a través de sus representantes (Villegas, 1966: 79)". Pero aunque este referente parece prometedor, la historia no se desarrolló de manera conveniente a las exigencias indígenas. Mientras los indígenas y campesinos luchaban por mantener sus modos de vida, el proyecto de nación y los medios para lograrlo siempre estuvieron exclusivamente a cargo de los mestizos y criollos, quienes decidían sobre los problemas nacionales a los cuales se debía atender, los límites de los mismos y los medios para resolverlos. De tal manera que aunque el sector indígena siempre estuvo presente en la política de México, nunca se atendieron de manera adecuada sus exigencias. Siempre se le consideró como un sector marginal, "problemático", atrasado; y las políticas nacionales giraban en torno a sacarlo de dicha condición de atraso. Aunque más que políticas de desarrollo, siempre fueron políticas que atacaban el problema de una manera contingente, limitando los derechos y niveles de ciudadanía de los indígenas. Por su atraso y/o peligrosidad no era conveniente incluirlo plenamente como ciudadano. Se le reconocía casi únicamente como "elemento" parte de la panorámica folklórica nacional.

En la lucha armada de la revolución, nuevamente el indígena y el campesino jugaron un papel importante, no solamente porque la lucha armada estuvo a cargo de la clase trabajadora, principalmente del campo, sino porque la cuestión agraria fue en muchos

---

[1] Que a raíz de los años y de críticas como la de Daniel Cazés (de la cual nos encargaremos más adelante), Villoro reconoce las carencias, deficiencias y omisiones de su texto; además de que nos recuerda que en su origen el texto se apegaba a un proyecto específico como el "Hiperión" que intentaba comprender la historia y la cultura nacionales como categorías propias. Reconociendo incluso que una revisión y aclaración del texto daría lugar a otro totalmente distinto.

sentidos su principal motor. El problema de la tierra, producto de un capitalismo agrario y la modernización económica, propició que un gran número de indígenas perdieran sus tierras, que fueron obligados incluirse por la fuerza y la necesidad a la clase trabajadora en grandes latifundios. El resultado: una "guerra campesina, cuyo propósito fue modificar las relaciones de propiedad en el campo, pero sin que negara radicalmente el sistema de la propiedad privada (Córdova, 1974: 93)"; con el principal énfasis en la propiedad de la tierra que se trabajaba y en su tenencia comunal. Y aunque este principio de lucha por la tierra y los derechos sociales fue el estandarte de la revolución, y por consecuente de los principios políticos de los gobiernos que le siguieron, no fue sino hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas en que se incluyó como plan de acción de la política nacional el resolver, o intentar resolver, la deuda que la revolución tenía con el bloque "campesino-indígena".

El derecho constitucional en México siempre se ha estado a la vanguardia entre las grandes constituciones del mundo, la constitución de 1857 fue tal vez la más liberal de la época, pero sus derechos y prerrogativas no correspondían a las necesidades del grueso de la población, sino sólo a la de un grupo que, como dato interesante, siempre estuvo ligado a la propiedad; haciendo que el sujeto de derechos fuera extremadamente limitado. "El problema fundamental es que se partió de la igualdad cuando se trataba de una ficción en sí misma. Es decir, que desde la construcción del Estado nacional evadió la existencia de diferencias y desigualdades entre la población (CESOP, 2006)". Lo que hizo necesario la garantía de derechos más enfocados a la clase campesina y trabajadora en desarrollo, pues sin prerrogativas sociales (de la segunda generación de derechos) se hacía evidente que no se podía acceder de manera efectiva a los derechos civiles y políticos (de la primera generación). Con la constitución de 1917 se privilegió a los derechos de la llamada segunda generación o derechos sociales, tales como la educación, jornada laboral, etc., con lo que la constitución mexicana fue puntero en la materia en su época. El desarrollo de la ciudadanía y los derechos característicos de cada sociedad no es lineal ni progresiva, como se afirma desde el paradigma de la ciudadanía liberal. Cada país, nutrido por las dinámicas sociales, construye de manera particular los derechos con los que dotara a la ciudadanía. La constitución de 1917 se nutrió de los intereses y luchas sociales de la revolución. A esto hay que agregarle la influencia de los intelectuales latinoamericanos, inspirados en el *Ariel* de Enrique Rodó, de inaugurar un renovado quehacer filosófico y humanista, que volteara su mirada a la realidad propia de los pueblos americanos; para encontrarse por primera vez solos y con sus problemas propios. Además del declarado interés de dicha efervescencia latinoamericana de crear una clase media, hasta el momento inexistente, que fuera sostén y motor del desarrollo económico e intelectual de la región.

Uno de los factores que antes de Cárdenas impidieron que el indigenismo avanzara fue la falta de un proyecto de unidad nacional claramente definido, así como las correspondientes políticas públicas y un Estado fuerte que lo pusieran en práctica. Lo cual no quiere decir que se careciera del mismo, desde los primeros años de la independencia hubo un buen número de proyectos importantes de integración nacional. Manuel Gamio,

quien asumió la Dirección de Antropología en 1917, que en aquel entonces dependía de la Secretaría de Agricultura y Fomento (lo que le marcaba su línea económica y social), abogaba por un mestizaje selectivo para el mejoramiento de la raza. Otro ejemplo importante refiere al proyecto de educación pública y popular, en los que los intelectuales de la época fueron ideólogos y artífices con labores importantísimas como la de José Vasconcelos a cargo de la Secretaria de Educación Pública a inicios de la década del 1920, llevando la cruzada por la educación a poblados remotos en todo México, aunque teniendo al mestizaje como ideal. Acorde con el proyecto político, las propuestas de integración y creación de la identidad nacional, como la de Molina Enríquez proponían: "la doble unidad espiritual y material (Citado en Villoro, 1987: 177)" entre todos los habitantes de México. Una nueva identidad producto de la filosofía y la historia; pero también reflejo de lo que se proyectaba como ciudadano mexicano; no olvidando el pasado, pero creando un nuevo hombre con cultura y vida renovadas, acorde a la realidad social.

De ahí que Abelardo Villegas afirme que en los intentos intelectuales de la primera mitad del siglo XX en México: "Los casos concretos del humanismo, de la ilustración, el liberalismo y el positivismo, demuestran que se hizo filosofía en función de la vida misma (Citado en Villegas, 1966: 137)." Autores como Samuel Ramos influenciados por el raciovitalismo español de Unamuno y Ortega y Gasset, intentando recuperar la humanidad contra la barbarie, consideraba necesario hacer un regreso a la tierra para lograr una salud física y moral, y eliminar todos los elementos que pudieran representar una cultura artificial: "relacionar la cultura con la vida (Ramos, 1951: 96)". Aunque, a pesar de todas estas buenas voluntades, la realidad es que en ese momento histórico, como lo apunta Villoro: "El indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre (Villoro, 1987: 177)".

Villoro acusa a la filosofía y a la política, de aquella época, de utilizar "conceptos raciales para designar propiamente clases (Villoro, 1987: 178)". Para después, siguiendo el modelo dialéctico idealista del desarrollo del indigenismo, afirmar que "el indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente (*Ibídem*)". Y fue precisamente así como se atacó la problemática indígena y campesina, como un sector social en condiciones de marginalidad social, económica, política y educativa; que redundaban en un cúmulo de derechos y una ciudadanía precarizada. Como un sujeto de derechos sociales y económicos, en búsqueda de su plenitud civil y política, pero nada más.

Producto de la Revolución, como ya se dijo, los intentos fueron a favor de subsanar las desigualdades y marginaciones de corte social y económico. Entre los proyectos y reformas más importantes están: el proyecto de educación nacional, pública y gratuita; el reparto agrario de tierras o tenencia comunal; y regulaciones a la jornada laboral así como un salario mínimo. Respecto a la jornada laboral y al salario justo, hay que apuntar que el proyecto del salario mínimo como factor de cumplimiento de los principios sociales de la revolución, no es puesto en marcha sino hasta el gobierno del presidente Abelardo L.

Rodríguez, entrando en vigor el 1 de enero de 1934. Lo que evidencia que la letra de la constitución de 1917, no se puso en marcha, ni se logró una práctica efectiva de inmediato. En una conferencia radiofónica fechada el 17 de agosto de 1934, el entonces presidente Rodríguez, manifiesta su objetivo de elevar el estándar de vida de la clase laborante. Haciendo del salario mínimo un derecho social, sobre el:

> criterio de que no sólo pesa sobre el hombre la obligación de trabajar, sino que también tiene derecho indiscutible a percibir un salario que le permita satisfacer sus necesidades, […] disfrute de una vivienda confortable, de una comida nutritiva y de una indumentaria que lo proteja de las inclemencias del tiempo (Rodríguez, 1934).

Considerando que el pago de mejores salarios es un principio de equidad social, que si bien no supone la igualdad de ingresos para todos, implica hacer efectivos principios revolucionarios que pretenden evitar que el provecho redunde a favor de pocos; y si a favor de beneficios económicos más amplios para las masas, que diera lugar a una clase media[2]. Derecho social que correspondió al cardenismo dar continuidad y consolidar.

El proyecto educativo, también encuentra su consolidación en el proyecto cardenista. Si bien ya se había puesto en práctica desde los primeros años subsecuentes a la revolución, las reformas al artículo 3ro. propuestas en 1934 producto del Plan sexenal cardenista (que representaba más que un plan definido de acción, una declaración de principios) tenían por objetivo, hacer del bien social de la educación un postulado acorde a la doctrina socialista de la época, en armonía con las demandas e intereses de la clase trabajadora. Proponiendo una educación que:

> …además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuesta verdadera, científica y racional a todas y cada una de las cuestiones que deben ser resueltas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que les rodea y de la sociedad en que viven, ya que, de otra suerte, la escuela no cumplirá su misión social(PNR, 1934).

Educación proyectada a consolidar la nacionalidad homogénea, y que como principio de vida, pretendía una progresiva socialización de los medios de producción económica; por lo que se afirma en la misma iniciativa que de "su realización depende o se deriva la misma integración, desarrollo y progreso de la colectividad (*Ibídem*)". Una educación socialista, para un gobierno inspirado en una revolución a favor de los derechos sociales.

En materia agraria, también desde el gobierno de Abelardo Rodríguez, el 18 de enero de 1934, se modifica el artículo 27 constitucional, dando a los campesinos, que guardasen el estado comunal, la capacidad de disfrutar sus tierras que se les hayan restituido o se les

[2] O nueva burguesia. De la cual nos habla Mariano Azuela, como producto de este proceso, en su libro: *Nueva burguesía,* México, lecturas mexicanas 72 FCE, 1985

restituyeren. Siendo también el periodo cardenista el encargado de crear un nuevo orden rural, haciendo la mayor redistribución de tierras en un sistema de ejido, convirtiéndolo en: "el verdadero motor de su política de masas en el campo (Córdova 1974: 94)". Dicho respeto y protección de las tierras comunales, convertidas en ejido, más que justicia histórica de restitución de una propiedad a quienes por siempre lo habían tenido como forma de vida, tenía por objetivo hacer del ejido un conducto eficaz para la explotación de la tierra. Organizar en ejidos a los campesinos-indígenas para *organizarlos* dentro de los nuevos modelos económicos de producción, con postulados como progreso y modernización.

Las antes dichas construcciones de derechos sociales, que se especifican en instituciones creadoras de ciudadanía tienen su importancia, porque gracias al intento de hacer llegar a todos los mexicanos los derechos sociales, y en especial de sacar de su condición de marginalidad al llamado bloque campesino-indígena, se evidencia que campesinos e indígenas no podían significar propiamente lo mismo. Se reconoce que ambos colectivos tienen marginaciones sociales y económicas, a las cuales el proyecto revolucionario tiene la labor de atender, pero parece que no queda del todo claro cómo subsanarlas. Lo cual da lugar a la creación del Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI), antes mencionado como referente del indigenismo progresista al cual refiere Villoro. Miguel Othón de Mendizábal, que destacó por sus investigaciones etnográficas en dicho departamento, sugirió que el DAAI estuviera más enfocado a resolver problemas concretos de las comunidades. Mientras que otro organismo especializado se encargara de la labor de investigación antropológica profunda, a raíz de lo cual surge en 1938 el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Los anteriores son antecedentes del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado el 14 de abril de 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán; que en México sería también antecedente directo de la conformación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, contemporáneo de la redacción del texto de Villoro del cual nos ocupamos. Dicho Congreso Indigenista es relevante porque manifiesta, a la letra, que el indígena representa ya propiamente un problema, no del todo similar al campesino, al intentar integrarlo a las políticas sociales. De ahí que, en el discurso inaugural, Cárdenas declare:

> Al indígena deben reconocerle derechos de hombre, de ciudadano y de trabajador, porque es miembro de comunidades activas, como individuo de una clase social que participa en la tarea colectiva de la producción. Es el indio, agricultor y artesano, obrero que perpetúa las manifestaciones del arte primitivo en su cerámica, en sus bellas creaciones ornamentales y en sus construcciones maravillosas, el que ha trazado las veredas por donde circula desde hace siglos la vida comercial de las comarcas y ha conservado sus sistemas de trabajo, mientras puede adaptarse a las necesidades de la gran industria moderna (Cárdenas, 1949).

Donde el problema del indio es que no es propiamente un sujeto social como lo son los trabajadores. Se pretende mejorar sus condiciones de vida, sacarles de su marginalidad social, incorporándolos a la sociedad para que puedan tener "desarrollo pleno de todas sus potencialidades y facultades naturales de la raza (*Ibídem*)". Pero el problema está en que se afirma que "El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletario de cualquier país (*Ibídem*)". Y aunque se afirma la necesidad de no olvidar las condiciones especiales de su clima, sus antecedentes y sus necesidades, todo va enfocado a hacer entrar a los indígenas "en la comunidad nacional con todos los atributos y factores que contribuyen a su progreso económico y a su composición democrática (*Ibídem*)".

Villoro critica las políticas nacionales de marginar a los indígenas, de implantarles proyectos ajenos a su naturaleza y a su historia. Los mecanismos de inclusión han sido: asimilarlos, convertir al indígena al modelo de lo que el proyecto nacional entiende por indígena (es decir; convertirlo en un proletario sin más) y hacerlo que sirva a los intereses de los criollos; o que en el mejor de los casos se acople a los ya mestizos. El mestizo representa, la nueva clase media que lucha contra los elementos que representan lo europeo, se opone a la clase dominante; representa a trabajadores, jornaleros, indígenas obreros, y propietarios comunales; y es al mismo tiempo el estandarte de la nacionalidad mexicana. Villoro es consciente de ello, y en alguna medida también cree que el camino del mestizaje sea parte de la solución al problema indígena, aunque no en los términos anunciados líneas arriba.

El indígena es presentado por Villoro como una categoría existenciaria ante el mestizo: como el otro por quien me reconozco. Este Otro del no-mestizo representa la alteridad más radical. Por ello el mestizo "tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo alejado, a lo escindido de él. América se ve como una realidad desgarrada en la que se enfrentan sus elementos en alteridad; y sólo en su escisión puede el mestizo hallarse a sí mismo; sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí (Villoro, 1987: 187)". Es decir, no se trata de mestizar solamente al indígena, sino de dar lugar y sentido a un nuevo mestizo por medio de la alteridad. Reconocer la diferencia del otro que me es ajeno, pero que en su diferencia y en nuestra interrelación es cómo podemos dar lugar a un nuevo hombre que es muestra y representación de lo que se proyecta como el "sujeto mexicano". Debido a la alteridad, hay que respetar en su forma la diferencia del otro; pues, es también a través de esta diferencia como se explica el sujeto que el mestizo *es*, el que proyecta, y el que en común somos todos, indígenas, mestizos, criollos, negros, etc.

La postura de Villoro denota variaciones importantes respecto a los indigenistas que le anteceden, pues más allá de sólo ocupar categorías propias de la filosofía existencialista para hablar del indígena, también manifiesta la necesidad de un respeto absoluto a los indios; lo que sólo puede ser dado por medio de la alteridad que construye desde la diferencia lo propio. Por otro lado, manifiesta claramente como el sujeto indígena se ha construido siempre como un problema frente a las políticas nacionales, y a los abusos y marginaciones de la misma sociedad en todas sus formas.

En el intento de integrar a los indígenas al proyecto nacional postrevolucionario, se construye un problema. Se vuelve evidente que el campesino y el indígena comparten condiciones de marginación social y económica, que los gobiernos de corte social intentaban resarcir, pero que no son exactamente ni las mismas marginaciones ni las únicas. Cuando en el periodo cardenista se intenta organizar a los diversos bloques sociales, y mediante una política social dar origen a una clase media más o menos homogénea que manifestara la nacionalidad mexicana, como finalidad última estaba el construir un Estado fuerte. Al intentar integrar a las comunidades campesinas al gobierno socialista, no sólo se enfrentan al problema de la marginación social, histórica y económica; sino a problemas concisos como los de lenguaje, simbología religiosa y con su medio ambiente, sus particulares formas de organización social y política, etc.

El proyecto político mexicano de la primera mitad del siglo XX se construye en un camino diferente al de un sujeto individual liberal, al que prioritariamente es necesario garantizar derechos civiles y políticos (primera generación de derechos); poniendo sus prácticas políticas sobre la construcción de un sujeto emanado de las necesidades comunes, garante de derechos sociales y económicos (segunda generación de derechos) al considerarlos prioritarios e incluso condiciones de posibilidad de los civiles y políticos. Y este punto es fundamental, porque especifica las marginaciones que buscan subsanarse en la búsqueda de la ampliación de la ciudadanía, al tipo de sujeto que va a atender o en su caso construir, así como las pautas de su desarrollo. El indígena puede que comparta un gran cúmulo de marginaciones con el campesino, que incluso sea difícil separar una condición de la otra, pero no todo indígena es campesino ni todo campesino es necesariamente indígena. El campesinado, como el obrero, es un bloque fundamental para una política social, es uno de los sujetos fundamentales hacia los que van enfocados los derechos sociales antes expuestos; y aunque dichos derechos sean garantías y prerrogativas que los indígenas también requieren, el indígena requiere también un cúmulo de derechos diferentes a los sociales y acordes a su categoría de sujeto político. No sólo es presa de una marginación social y económica, también se le margina en torno a su cultura; es decir su marginación también está en torno a su cultura, a su epistemología, a su organización política como colectivo, a su no reconocimiento desde su plenitud como sujeto diferente. De no resarcir estas marginalidades, se incurre en una violencia sistémica[3], la exclusión por parte del sistema es total y la violencia que se ejerce sobre él es la mayor.

La importancia de Villoro está en el intento de sintetizar filosóficamente al indigenismo, para, desde categorías éticas, exigir alteridad ante el indígena. Reconocer su diferencia y ser consciente que en un proyecto nacional donde compartimos un espacio común, él es también nosotros, lo que nos permite reconocernos con los otros y con nosotros mismos. Esto lo convirtió en uno de los referentes obligados del indigenismo en México, e incluso a ser

[3] Según Slavoj Zizek existen (principalmente) tres tipos de violencias, en orden ascendente: la violencia subjetiva, de un individuo contra otro, la violencia objetiva de las ideologías y la sistémica o ultraobjetiva que implica la creación de individuos desechables, la negación rotunda de la diferencia. Cfr. Slavoj Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales,* Buenos Aires, Paidós, 2010

considerado como uno de sus fundamentos. Pero aún a pesar de ello Villoro no se da cuenta que hay un problema indígena aún más grande de los problemas sociales, y así tiene a bien apuntárselo Daniel Cazés Menache, aclarando que el problema del indígena es principalmente cultural y no social (Cazés, 1963). Pues, a pesar de la alteridad, producto de su entonces ideología social y dialéctica, Villoro afirma que la solución al problema indígena es pasar a la clase universal del proletariado:

> La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma no llegaría nunca a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe "pasar a la clase más universal de la historia: el proletariado. […] cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase (Villoro, 1987: 231, nota 50).

Desde su independencia, y con más fuerza después de la revolución, México se transforma en una sociedad de clases que pretende eliminar los elementos raciales de las políticas nacionales. Y es precisamente así como el primer indigenismo ataca el problema del indígena, como un problema de clases sociales; aún sin descubrir que el indígena requiere un cúmulo de derechos propios de su condición cultural, donde la finalidad sea el respeto de sí mismo y por ellos mismos, y no simplemente la integración al proyecto nacional. Como un sujeto de interés, pero no como un sujeto de derechos.

Referencias

Azuela, Mariano (1985): *Nueva burguesía,* México, lecturas mexicanas 72 FCE

Cordova, Arnaldo (1974): *La política de masas del cardenismo,* México, Era

Franco, Jean (1971): *La cultura moderna en América Latina,* México, Joaquín Mortiz

García Puron (1964): Manuel, *México y sus gobernantes,* México, Manuel Porrúa

Magallón Anaya, Mario (1991) *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía de la Historia.* México, CECYDEL/UNAM

Magallón Anaya, Mario (2007):*"Samuel ramos y su idea de cultura en México"* en *Revista Temas de Ciencia y Tecnología*, Vol.11, Núm. 33, México, septiembre-diciembre

Ramos, Samuel (1951), *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, Espasa Calpe, Colección Austral Mexicana

Magallón Anaya, Mario (1990): *Hacia un nuevo humanismo. Obras Completas, Tomo II.* México, Nueva Biblioteca Mexicana

Rodó, José Enrique (1961): *Ariel*, México, Espasa Calpe

Villegas, Abelardo (1966): *La filosofía en la Historia Política de México,* México, Editorial Pormaca, 1966

Villoro, Luis (1987): *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México,* México, CIESAS/SEP

Zizek, Slavoj (2010): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales,* Buenos Aires, Paidós

Zapata, Francisco (2010): *Ideología y política en América Latina,* México, El Colegio de México

Cárdenas, Lázaro (1935):"Acuerdo del C. Presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, para constituir la Confederación Nacional Campesina. 9 de julio de 1935", publicación en línea, disponible en<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1935%20ACNC.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Cárdenas, Lázaro (1940): "Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indígenista Interamericano. Lázaro Cárdenas del Río. Pátzcuaro, Michoacán. 14 de Abril de 1940", publicación en línea, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Cazés Menache, Daniel (1963): "Historia y sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente", publicación en línea, disponible en <http://danielcazesmenache.wordpress.com/democracia/indigenismo-en-mexico-pasado-y-presente/>, fecha de acceso 10 de febrero de 2013.

Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública CESOP (2006): "Antecedentes", en *Asuntos Indígenas* [Actualización: 28 de abril de 2006], publicación en línea, disponible en < www.diputados.gob.mx/cesop/>, fecha de acceso 23 de febrero de 2011.

Rodríguez, Abelardo (1934): "Conferencia radiofónica del presidente Abelardo L. Rodríguez sobre el salario mínimo. 17 de agosto de 1934", publicación en línea, disponible en <

http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934ISM.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

PNR (1934): "Iniciativa presentada por el PNR para reformar el artículo 3º. Septiembre 26 de 1934", publicación en línea, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934IRefArt3.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Sámano Rentería, Miguel Ángel (2004): "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000). Un Análisis", En: En José Emilio Ordóñes Cifuentes (Coordinador) *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de Derecho. XII Jornadas Lascasianas. Instituto de Investigaciones Jurídicas,* UNAM, Serie Doctrina Jurídica. Núm. 179. México, publicación en línea, disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf>, fecha de acceso 20 de febrero de 2013.

Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá

Abdiel Rodríguez Reyes
Profesor de Filosofía
Universidad de Panamá
Panamá

Resumen: Diego Domínguez Caballero nació el 11 de marzo de 1915 y murió el 10 de junio del 2011, estudió filosofía en diferentes países como Panamá, Estados Unidos y España. Se graduó en 1940 como Miembro del Capítulo de Honor sigma lambda con el título de Licenciado en Filosofía, Letras y Educación, vocación que nunca abandonó, fungió como catedrático, director de varias instituciones, colaborador de numerosas revistas, Decano de la Facultad de Humanidades, y lo más importante, sirvió de lumbrera y abono intelectual de prometedores pensadores nacionales.

Palabras clave: Filosofía; Panamá; Diego Domínguez Caballero; educación.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Memorias Periféricas, ISSN 0719-1367, en junio de 2013. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Rodríguez Reyes, Abdiel. 2016. "Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá", *Humanidades Populares* 11 (19), 32-47.

APA
Rodríguez Reyes, A. (2016). Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá. *Humanidades Populares, 11* (19), 32-47.

Chicago
Rodríguez Reyes, Abdiel. "Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 32-47.

MLA
Rodríguez Reyes, Abdiel. "Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 32-47.

Harvard
Rodríguez Reyes, A. (2016) "Diego Domínguez Caballero y algunas cuestiones nucleares de la filosofía en Panamá", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 32-47.



Cerrutti, H. (2006): La tarea seria:"proponer hipótesis de trabajo, lanzarse a la investigación, desandar los caminos equivocados, volver a empezar, con toda la paciencia y urgencia que requiera un proyecto que ya comenzó pero todavía tiene mucho camino que recorrer y enemigos que vencer (p93).

Zea L. (Comp.)(1968): Diego Domínguez de Panamá, considera, como el resto de los pensadores latinoamericanos, una urgente necesidad, la de partir del conocimiento de sí mismo de la propia realidad, para poder elevarse a la auténtica universalidad (pXVII).

[1]

Diego Domínguez Caballero nació el 11 de marzo de 1915 y murió el 10 de junio del 2011, estudió filosofía en diferentes países como Panamá, Estados Unidos y España. Se graduó en 1940 como Miembro del Capítulo de Honor sigma lambda con el título de Licenciado en Filosofía, Letras y Educación, vocación que nunca abandonó, fungió como catedrático, director de varias instituciones, colaborador de numerosas revistas, Decano de la Facultad de Humanidades, y lo más importante, sirvió de lumbrera y abono intelectual de prometedores pensadores nacionales[2].

El florecimiento de la preparación de Diego se da en los umbrales de la denominada generación 31[3], la cual para 1940, cuando Diego solo tenía 25 años, estaba en su apogeo y madurez.

[1] Conferencia en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, en el marco del IV Congreso Latinoamericano de Estudiantes de Filosofía.

[2] Entre los estudiantes de la Universidad de Panamá podemos mencionar a Ricaurte Soler, Julio Cesar Moreno Davis, Alberto Osorio, Moisés Chong e Isais García.

[3] En la historia republicana podemos señalar la tendencia a encasillar a determinados autores en generaciones, según el historiador Jorge Conte Porras, para 1931 un grupo de personas que piensan, políticos, intelectuales y hombres de letras y artistas en general, dan origen a lo que se denomina la generación del 31.La cual busca romper con los estereotipos impuestos, partir de una crítica de carácter nacional, y la creación de partidos progresistas. Dentro de esta generación podemos mencionar a: Roberto Lewis, Rogelio Sinán, Roque Javier Laurenza, Diógenes de la Rosa, Juan Antonio Susto, Baltasar Isaza Calderón, Publio Vázquez, Felipe Juan Escobar, Manuel Roy, Arnulfo y Harmodio Arias, Demetrio Porras, José Daniel Crespo, Ricardo J. Alfaro, Sergio González Ruíz, José Dolores Moscote, Octavio Méndez Pereira, José Pezet Arosemena y Jeptha B Duncam.

Por otra parte Diego Domínguez siempre estuvo estrictamente preocupado por los problemas filosóficos y su pedagogía, nunca se apartó del academicismo, posición que suponemos se debe a nuestra tradición, que hasta cierto punto puede considerarse descontextualizada de los procesos sociales, es hasta las cavilaciones de Diego Domínguez que se acercan al desarrollo de la identidad nacional principalmente en los temas de la universidad, el cristianismo y lo panameño.

Otros factores constantes en su cincelar es atender y criticar el rol de la Universidad en el desarrollo de las actividades concernientes a la filosofía. Naciente compromiso que dio la forma a una tradición, por mínima que sea, encontró sus mayúsculos resultados en sus estudiantes, fue el comienzo de la angustia por nuestro ser/ente (panameño), pero todo este andamiaje ha de construirse inicialmente en los claustros universitarios. Cabe bien señalar esta consigna, "sin Universidad no hay Filosofía". Tesis planteada por el brasileño José Antonio Tobías en la obra (o ensino da filosofía das universidades brasileiras), compilación y estudio que había realizado nuestro pensador Diego Domínguez, de ese autor y otros tres más, Harold A. Durfee y Harold E. Davis en (the teaching of philosophy in universities of the United States.) y por último (La Enseñanza de la Filosofía en la Universidad Hispanoamericana) de José Echeverría. En la obra de José Antonio Tobías analizada por Diego Domínguez en la cual señalaba: "*Universidad y filosofía tienen una existencia conjunta, una no puede existir sin la otra. Es necesario tener un concepto de la Universidad previo a la creación de esta*" Domínguez, D. (1968), así según ambos autores queda establecida esa reciprocidad Universidad/filosofía.

Ya en el transcurso de su vida profesional Diego hizo sentir sus palpitaciones en todos los rincones académicos de la Universidad, como el referente en filosofía, institucionalizando, nacionalizando y re-organizando el Departamento de Filosofía en la Universidad de Panamá.

Nuestra condición y voluntad como punto de partida

Uno de los grandes problemas antes de formalizar un pensamiento con categorías filosóficas, es descifrar las condiciones donde se van a ensamblar las piezas que den sentido al rompecabezas de las ideas, por ejemplo: preguntas fundamentales como ¿quiénes somos?, ¿qué es lo panameño?[4] ¿Hay una filosofía panameña? ¿Es posible una filosofía panameña? "*El simple hecho de fundamentarnos estas interrogantes nos indica la preocupación que conlleva el tema*" (Chong M. 1952 p. 5). Sin lugar a duda hay más características negativas las que nos muestran la realidad y la posibilidad de una filosofía panameña que positivas, como la condición servil que es resultado de un país de tránsito

[4] Preguntas simples que se han convertido en inabarcables e indefinibles, la pregunta seria, quién puede responder semejantes preguntas, también una definición limitaría la tarea que está por hacerse con la investigación panameña.

leit motiv[5], como bien lo señala Octavio Méndez Pereira en **Panamá, País y Nación de Tránsito**, se va creando hasta una psicología de país de tránsito, consecutivamente dicho transitismo[6] se transfirió al pensamiento, adormeciendo nuestro talante, y ahora decimos mal lo que otros dijeron bien, copiando modelos descontextualizados, al mismo tiempo reina un sentimiento de sumisión.

Nuestro emplazamiento geográfico da cabida a condiciones económicas favorables a los sectores élites de nuestro país, pero a su vez e inversamente se han convertido en desfavorable, porque el flujo continuo que se da en nuestro territorio ha provocado el derrame de las relaciones ínter subjetivas, hay pocos que gozan de grandes beneficios, y muchos que trabajan por poco en relación con el alto costo de la vida.

Dentro de ese contexto tropezamos con la dificultad de descifrar nuestras condiciones de manera positiva, y debemos partir de todo lo que no somos y queremos ser. Desde este punto de vista (el querer) se puede advertir como voluntad, y si es así entonces el pensar por lo panameño es una tarea moral.

En tanto a lo anterior, debemos cimentar las estructuras previas a un pensamiento propiamente bien elaborado, en bases concretas, ya que no podemos correr el riesgo de construir un pensamiento en terreno inseguro donde se puedan hundir las bases generales de la cuestión por desarrollar.

Por eso nuestro ilustre pensador Diego Domínguez concibe gradualmente los prolegómenos de la búsqueda de lo panameño, (haciendo una ontología del ser panameño) en lo vivencial, bajo la premisa de encontrar en ello, características que ayuden a connotar propiedades de lo panameño, aunque sean negativas, ya que partimos de un no pensar por nosotros, lo poco que se hace es rechazado por muchos, en gran parte producto de su alineación, prefieren ver una novela, comprar más de lo que necesitan[7] o hacer cualquier cosa menos pensar su realidad.

Sin embargo habrá la diferencia entre su capacidad de captar (lo vivencial), y el hecho objetivo (que pasa), ambas posiciones conforman los resultados concretos de las pesquisas por lo panameño en la mayoría de los casos, el peligro de esta tesis es el relativismo, a pesar de que hay que respetar la opinión de los demás.

Por lo tanto debemos seguir con el afán de saber, con las preguntas tradicionales (filosóficas) por ejemplo: ¿quiénes somos?, caminar hacia nosotros mismos, introspectivamente, pero a lo largo de la historia hay que replantarse las mismas preguntas.

---

[5] Para Ricardo Arias Calderón es aquí con el tema de país de tránsito en el libro Panamá de transito de Octavio Méndez Pereira que empieza la autoconciencia del panameño.

[6] Por nuestra condición de país de tránsito y puente del mundo nos hemos convertido en un país turístico, hotelero y de servicio, además que hacen muchas escalas en Panamá, por otro lado los grandes centros comerciales nos han hecho convertir en entes consumistas.

[7] En Panamá los centros comerciales están llenos desde que abren hasta que cierran, a pesar de que hay gran número de extranjeros a simple vista se nota en consumismo nacional.

Si no sabemos quiénes somos, mucho menos vamos a saber que queremos a donde ir o llegar, ya sea a nivel personal o como proyecto colectivo, aunque es angustiosa la cuestión, debido a su poca factibilidad e impronta solución, es necesaria y no se puede eludir, aunque para algunos el tema "*es aburrido y prefieren enfrascarse en la lectura de una novela o de la última revista cinematográfica*" (Domínguez, D. 1946. p) queda claro que pensarse no está en la rutina de los panameños.

Al respecto de la investigación Diego D. señala que su metodología parte de cuestionamientos filosóficos, lo cual queda claro en esta cita: "*Desde un punto de vista filosófico, el que adoptaremos en este trabajo, se me presenta el conocimiento de lo panameño, en primera instancia, como una necesidad imperiosa de mi ser vital*" (Domínguez, D. 1952. p53) como ya indique en la introducción, es con Él que la cuestión connota cuestionamientos con categorías filosóficas.

Desde esta perspectiva, mirarnos a nosotros mismos nos muestra la realidad circundante que se nos ha impuesto y que nos abruma, nos incita a denunciar las irregularidades que ella implica, y si es necesario una autocrítica, hay que hacerla, poniendo en práctica los conocimientos adquiridos en la introspección e ir superando y sustituyendo las características negativas por positivas, todo en el marco de ir buscándonos. **Domínguez, D. (2004)** señala**:**

> La búsqueda de lo panameño, en este caso nuestro, no se efectúa por un impulso de curiosidad sino de necesidad, necesitamos saber quiénes somos. Por ello los hallazgos que logremos, sobre este particular, han de ser de importancia fundamental para ayudar a tomar conciencia de nuestro ser como nación (P17).

En esa búsqueda de lo panameño, en la cual debe estar suscrita y vinculada a la formación de la República, un estado de derecho, hay que resaltar la importancia de los poetas, novelistas y artistas que transmitan nuestra nacionalidad, ya que de alguna u otra manera descifran estéticamente lo más profundo del sentimiento nacional y logran captar lo vivencial y dar forma con ayuda de herramientas diferentes a la teoría filosófica, a nuestra pequeña nación[8] deformada, desde este punto de vista podemos asegurar que hay un puente que debe ser construido o terminado, en vista de que el poeta, novelista, pintor etc... Se vale de otras herramientas diferentes a los filósofos. En ocasiones puede que sean las mismas, pero se le dé otro uso, en consecuencia hay que unir la distancia entre lo vivencial expresado por los artistas y la realidad de los hechos, en este contexto precisamente debe ser el quehacer del filósofo, hacer compaginar ambas partes, para validar y dar sentido a la investigación, en otros contextos en la larga historia puede ser otra la tarea del filósofo.

[8] Panameña, los poetas, novelistas que se pueden considerar son Joaquín Beleño, Sinán y Ricardo Miró entre otros.

Pero esta relación Artista - vivencial tiene que pasar por la rigurosidad de la filosofía. Para ilustrarnos él autor señala, **Domínguez, D. (2004):**

> En una metodología nos encaramos, al inicio, con la cuestión siguiente; o nos decidimos por una prioridad de lo metafísico (lo que es la realidad) sobre lo gnoseológico (manera de conocer la realidad) o consideramos que solo podemos afirmar como real lo que conocemos previamente. Nuestra afirmación de la realidad está condicionada por la forma en que conocemos esa realidad (P31).

Por eso es necesario saber nuestras condiciones, tener conocimiento de la capacidad intelectiva que tenemos a la hora de captar los fenómenos, hechos y realidades del mundo, y a la hora de ejercer criterio con respecto a algo, tratar de ser lo más objetivo dentro de nuestras limitaciones. Esta forma de comprender la filosofía de Diego Domínguez es a mi parecer una fuerte influencia del existencialismo y la Fenomenología, especialmente de Jean Paul Sartre y Merleau Ponty (ambos escribieron tratados fenomenológicos "el ser y la nada", y "la fenomenología de la percepción"), ambos influenciados por el padre de la Fenomenológia, Edmund Husserl, que había tenido una acogida por los franceses gracias a Raymond Aron, que fue el primero en (1930-1933) de los franceses que estudio en Berlín y conoció las obras del alemán, y por ultimo también hay que resaltar la influencia de Zubiri que fue profesor suyo en la Complutense, al cual Diego Domínguez consideraba como " el primer filosofo en lengua española y un gran maestro" (Domínguez, D. 1978 p.4).

Volviendo a nuestro tema, hacernos cargo de la realidad no es tarea fácil, mucho menos bajo estos dominios, que implican la asimilación de tradiciones (Europeas) alejadas de nuestras realidades cotidianas pero que tienen una validez y resonancia innegable. No tenemos que esperar precisamente que un francés, italiano, alemán o ruso venga a decirnos lo mal que estamos y el alígero cambio que nos fatiga y necesitamos.

La filosofía (como voluntad de saber) debe intentar analizar el conocimiento en este caso de lo panameño, como un impulso irresistible de nuestra condición, porque panameño es asociado obviamente con el país Panamá (un panameño es el que vive o nace en Panamá), entonces la definición en virtud a esa asociación lo determina un espacio geográfico, pero lo panameño como concepto requiere más que un espacio definido, en términos generales concepto es "*todo procedimiento que posibilite la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos cognoscibles*" (Abbagnano, N. 2007, p 189). Muchas de nuestras particularidades pueden posibilitar una descripción de algo conciso que nos identifique con lo panameño, en ese caso serían muchas formas de expresión lo cual dificultaría una convención de lo panameño, y al no tener un tratado que refrende lo panameño como concepto, a la hora de emplear el concepto panameño no vamos a saber concisamente a que nos estamos refiriendo, así corremos el riesgo de perder la

"*comunicabilidad de signo lingüístico, y la función primordial y fundamental del concepto, al ser la misma que la del lenguaje, es la comunicación*" (Abbagnano, N. 2007, p 190). Ya que cuando decimos panameño queremos tener la capacidad de explicarlo y mantener

comunicación con los interlocutores, a la hora que esto falte, el concepto no tendría sentido, y no sería necesario emplearlo, entraría en un estado inactivo, también corremos el riesgo de confundir identidad con identificación. Por ejemplo: cuando expedimos nuestra cédula, que es nuestro documento legal a los dieciocho años de edad, se nos dice que es nuestra cédula de identidad personal, pero que se llame cédula de identidad, no quiere decir que represente la identidad panameña, solo nos sirve para resolver los problemas civiles, administrativos y judiciales.

Una posible convención implicaría un análisis comparado, principalmente de nuestras costumbres interioranas, y el cosmopolitismo de nuestra capital, "*la soledad campesina y la vorágine urbana se incrustan en tiempos y espacios diferentes*". (Domínguez, D. 2004). Ambas partes que forman el mismo país se distancian en la medida que el centro olvida su periferia, y sólo lo ve en virtud de su agricultura, así se van antagonizando sus concepciones de sí mismos, cada cual se piensa así mismo como si mismo, y no se ve reflejado como igual en el otro, "*cada uno de estos grupos afirma el ser panameño en una distinta dimensión e intención*". (Domínguez, D. 2004).

Por otra parte el diccionario de la Real Academia Española delimita la palabra (definición) como (acción y efecto de definir), planteada así no sería ningún problema definir panameño, sin embargo hay otro axioma que me gustaría adaptar a lo (panameño) es, **"***nitidez con que se perciben los detalles de una imagen observada mediante instrumentos ópticos, o bien de la formada sobre una película fotográfica o pantalla de televisión*", tomando en cuenta esta definición, podemos decir que lo panameño, solo puede percibirse nítidamente en función del instrumento óptico al que recurra, puede ser desde los sentidos en el caso de los poetas, o a través de hipótesis o teorías, (los poetas también se pueden basar en las dos últimas).

Estas fundamentaciones básicas de alguna u otra manera nos obligan a encontrarnos/reconocernos a nosotros mismos introspectivamente, a conocer nuestro pasado, como parte del acontecer, tenemos que estar al tanto de él, para comprender el presente y proyectarnos al futuro y no ir a ciegas.

Ser original o auténtico en nuestros planteamientos requiere dedicación y vocación, la realidad panameña es un calvario que cargaremos hasta los últimos días, pero es nuestra realidad, no podemos hacernos cargo de ella imponiendo modelos franceses o alemanes descontextualizados o viceversa, sino asimilar sus contenidos y adaptar los que sean adecuados y convenientes a nuestra realidad, ya que esa cruz la cargarán espaldas panameñas no europeas.

Para contextualizar el trabajo de Diego Domínguez Caballero con el orbe Latinoamericano encontramos momentos significativos que vale la pena traer a colación como también resaltar el aporte del historiador Carlos Manuel Gasteazoro[9].

[9] Para una visión panorámica del legado de Carlos Manuel Gasteazoro leer el Prólogo de Celestino Andrés Araúz, en la obra: Vida, Pasión y Muerte de Santa María la Antigua del Darién (1509 – 1524), Pedrarias y otros

Ambos desarrollaron diversos aportes aproximadamente de 1943 a 1965, uno desde la historia y otro desde la filosofía, dualidades que encontrarán su unidad en el sentido de lo panameño. Pero es certero señalar que la Historia, es crucial para entender lo panameño, una vía para penetrar en la esencia de lo panameño es a través de la Historia. Rafael Moscote señala que *"Diego Domínguez Caballero, quien a pesar de no ser un historiador profesional, es un filósofo de sólida versación histórica"*) (Moscote, R. 1961, p20). De esta manera queda explicito la importancia de la historia en la Filosofía, o viceversa, a tal punto que el profesor Moscote nos recomienda: *"Estudiemos, primero, nuestros antecedentes políticos, económicos, sociales, y luego, entremos de lleno al filosofar reflexivo, a la búsqueda de la esencia de la vida nacional. Lo primero es tarea del historiador. Lo segundo lo es del filósofo".* (Moscote, R. 1961 p21).

Diego Domínguez, en 1946 empieza a contextualizar el pensamiento desde la filosofía en las notas y observaciones acerca de lo panameño que fueron publicadas en la revista Épocas, bajo el título: **Esencia y Actitud de lo Panameño (notas y observaciones para un estudio posterior)[10]**, estos breves ensayos tienen un denominador común y es el preocuparnos por lo nuestro, por lo panameño, y como ya mencione anteriormente, esta posterioridad a la que él se refiere encuentra sus mayúsculos resultados en sus estudiantes. De esa manera nuestro autor se inscribe en las sendas del pensamiento latinoamericano, ese denominador es el tábano que aguijoneara las futuras y profundas reflexiones en torno a nuestra realidad.

En el segundo punto: encontramos una preocupación por la Historia de las ideas latinoamericanas y nacionales, para ser más específicos la panameña, por parte de Diego Domínguez indica la dificultad que hay en investigar la historia de las ideas nacionales por la falta de orden en las documentaciones.

Al respecto quiero añadir el aporte de otro de nuestros pilares intelectuales, se trata de Carlos Manuel Gasteazoro. Para 1950 gana la cátedra de Historia Patria, para aquellas fechas la referencias obligatorias eran: Compendio de Historia de Panamá de Sosa y Arce, y la Historia de Panamá de Ernesto J. Castillero, las dos obras según Gasteazoro no llenaban los objetivos de esa cátedra, por lo cual desde 1953 a 1954 emprendió una búsqueda concienzuda en fuentes de primer orden, principalmente en el Archivo General de Indias, ya que gran parte de la Historia de Panamá descansa en archivos españoles. Como fruto de esas investigaciones trae a la esfera nacional, Introducción al Estudio de la Historia de Panamá, que viene a llenar el espacio crítico (detallado) que estaba ausente en nuestra historia.

Posteriormente se puede señalar que hay un gran avance en la historia por parte de sus discípulos / o posteriores generaciones de investigadores entre algunos podemos mencionar: Celestino Andrés Araúz, Alfredo Figueroa Navarro, Alfredo Castillero C. y Alberto Osorio que han hecho y siguen haciendo grandes aporte a la cultura nacional

Escritos sobre la Época Colonial. Que se publicó in memoria (1923 – 1989) del maestro Gasteazoro en la Editorial Universitaria (EUPAN) que lleva su nombre ya que fue fundador de la misma.

[10] En revista Época, 1946.

destacándose en distintas áreas de investigación. Y lo más importante, lo que nos interesa Gasteazoro señaló que ese esfuerzo era para una re - valorización de lo panameño y un medio para encontrarse a sí mismo, y coincide con los objetivos de la investigación de Diego Domínguez.

Euforia de la intelectualidad en la Generación del 31[11]

En esta generación como la denomina el historiador Conte Porras hay muchas características que resaltar que no alcanzarían estas páginas para sintetizar todo lo que se hizo, es el péndulo de la educación y conciencia nacional.

Es donde se cogitan y se piensan la educación sistemáticamente como un proyecto de nación, principalmente la afirmación del ser nacional (panameño), ésta, encabezado por el proyecto liberal, (que tenía como preocupación fundamental llevar a la educación a un grado superior) y es con uno de sus pensadores más connotados Octavio Méndez Pereira que se concretizan dichos fines, con la fundación de la Universidad Nacional de Panamá.

Ese es el ciclo donde avanzan las cavilaciones de Diego Domínguez, es efervescente, entre los cuales se puede mencionar el primer gobierno de Arnulfo Arias en 1940 (año en que Diego se graduaba), donde imperaba la turbación de su auge y pronta caída.

La creación del departamento de Bellas Artes[12], el renacimiento del Conversatorio Nacional, todo esto en función de enaltecer la cultura, en 1943 se funda la Federación de Estudiantes de Panamá todo esto crea una atmósfera de reivindicaciones y afirmaciones nacionales.

Ya para 1946 su presencia, como colaborador en la revista Épocas[13] fundada en agosto de ese mismo año, entre los cuales se rodeaba con admirables hombres de letras de aquellos lustros, como: Octavio Méndez Pereira, Ernesto J Casillero, Rogelio Sinán entre otros, deja ver la ascendencia que tenía.

---

[11] El connotado historiador Jorge Conte – Porras nos ilustra en su obra Panameños Ilustres al respecto, en un artículo que llama la atención, ya que se titula Octavio Méndez Pereira y el Ciclo Generacional del 31 (1931 – 1941). Desde esta perspectiva pareciera que todo giraba en torno al primer rector de la Universidad Nacional, en el cual la filosofía tuvo un gran apoyo. "la generación del 31 heredera de sucesivas incitaciones de protesta de carácter nacionalista, es también una fuerza intelectual en la que se observa un renacimiento de la cultura nacional en todas sus expresiones, caracterizada fundamentalmente en un deseo de exaltar la personalidad panameña, como un mecanismo de defensa de nuestra nacionalidad" Conte – Porras J. (1988).

[12] Bajo la dirección de Rogelio Sinán.

[13] La revista Época es una joya literaria, tanto artistas, hombres de leyes, filósofos y poetas en un mismo lugar, daban a expresar las palpitaciones de nuestra nación, además el mundo de imágenes que nutren nuestras vistas, no se hicieron esperar, ya que Carlos Endara tenia a disposición de la revista toda su colección de fotografías, podría decir que es Panamá en imágenes y letras.

Departamento de Filosofía. Antecedentes

A partir del año 1920 y 30 se empieza a ver a la filosofía en relación estrecha con la Universidad, dicha postura debemos a Alemania, que en Frankfurt por un lado con Adorno y Horkheimer y por otro lado en Freiburg Heidegger se inaugura el estudio riguroso de la Filosofía en las universidades. Así que la gestación de la Universidad Nacional se da en el contexto en que la Filosofía se ve reflejada en la Universidad.

A partir de 1935 con la fundación de la Universidad de Panamá, arriban a nuestro terruño una serie de Profesores del extranjero que llenaron e innovaron las cátedras nacionales, y contribuyeron contundentemente al desarrollo de las Humanidades en Panamá, para el caso específico de la Filosofía, tenemos que considerar el aporte de Paul Honigsheim[14] que "*en los primeros años de fundado el departamento le tocó dictar todas las asignaturas de carácter filosófico*" (Domínguez, D. 1963 p.3), Años más tarde se repitió la historia con Diego Domínguez que "*echo sobre sus espaldas la responsabilidad de dictar todas las asignaturas incluida en los pensum de estudios de otras escuelas y del propio departamento en gestación*" (Moreno, Davis, J, C. 1992 pp. 35-35).

Sin lugar a duda el aporte de los profesores europeos fue contundente, orgánico y académico, los grandes beneficiados en ese período de la Universidad Nacional fueron los primeros estudiantes que con nobles ambiciones intelectuales tomaron del néctar puro del conocimiento, especialmente en las Ciencias Sociales, aunque no se desmerita la labor que se desarrolló en el resto de la Universidad, a pesar de las dificultades que encontramos al inicio de la Universidad, no hay cabida para desmeritar la ayuda foránea.

Aparte de Honigsheim es ineludible mencionar los nombres de (Richard Behrendt y Franz Borkenau[15]), entre otros más, estos últimos dos que hicieron más énfasis en las Ciencias Sociales que en la filosofía, pero por el contenido de sus asignaturas no titubeamos en precisar que su contribución al mundo de las ideas fue substancial.

---

[14] En la investigación (los docentes europeos y la formación de la Universidad de Panamá) que consumó el profesor Néstor Porcell se anexaron unos documentos originales que son la única fuente que nos muestra la hoja de vida de Honigsheim y dice así*: "50 años de edad. 1920 – 1927 docente, 1927-1934 profesor de Filosofía y Pedagogía en la Universidad de Colonia (Alemania). Al mismo tiempo director de la Universidad Popular de Colonia. Presente direccion c/o Ecole Normale Superiore, 45 Rue d´Ulm, Paris V".* además queda claro en el mismo documento en la serie de libros, revista y temas que investiga Honigsheim el conocimiento enciclopédico que esgrimía.

[15] "El doctor Richard Beherent nació en 1908 en Alemania y Murió en 1972. Cursó estudios de Economía y Sociología en Colonia, Brasilea (donde obtuvo el doctorado), Berna y Londres. Fue asesor económico del gobierno panameño. P.57. En la obra de Alfredo Figueroa Navarro (1998). ***Las ciencias Sociales en Panamá, en Víspera del Tercer Milenio,*** Panamá: Editorial Portobelo. "El doctor Franz Borkenau nació en Viena en 1900 y murió en 1957, habiendo sido asesor de política internacional del gobierno de la República Federal de Alemania. Aprueba la escuela primaria y secundaria es su ciudad natal y luego, en Leipzig, corona los estudios universitarios. Doctor en filosofía, en julio de 1924, trabajo, de agosto de 1925 a marzo de 1929, en los despachos de información política y económica de doctor Jurgem Kuzzynsky, en Berlín, donde desarrollo investigaciones sobre el movimiento obrero ".pp. 55-56. Ibídem.

Los tres tuvieron buena acogida tanto en Panamá como en el resto de Latinoamérica, a tal punto que asistieron como catedráticos en diversas universidades de nuestro continente. Además que influyeron en diferentes países durante su peregrinaje en la barbarie Nazi y las dictaduras de aquel entonces, especial fue el caso de Borkenau quien estuvo en dos ocasiones en España y tomo nota de sus peripecias en aquel país y proveyó un libro, que para sus críticos es su obra más conocida internacionalmente, El Reñidero Español[16]. Por otra parte Alfredo Figueroa Navarro[17] despunta otra obra del citado autor y es su Pareto[18], que según nuestro connotado sociólogo dicha obra contó con muchos lectores a nivel mundial.

Por otra parte Franz Borkenau "*estuvo vinculado al círculo filosófico de Frankfurt, fecundo almácigo que produjera pensadores tan aplaudidos universalmente como Adorno, Horkheimer, Benjamín, Reich y Marcuse*" (Navarro, F, A. 1983, pp. XII-XII) vemos en estas líneas, que los primero pasos del departamento de filosofía fueron firmes e innovadores, con una fuerte influencia occidental, dándole prestigio a la preparación que se daba en la Universidad en aquellos intervalos de la vida académica. Sin lugar a duda Panamá fue uno de los países que aprovecho el exilio de muchos pensadores Alemanes, que nos legaron valiosos aportes, como es el caso del seminario, tal como lo señala Alfredo Figueroa Navarro en ese contexto: "*los alumnos no podían asimilar los conocimientos de memoria… sino que debían participar en sesiones de trabajo, dirigidas por un profesor*" (Navarro, F, A. 1983, p. XIV), este tipo de metodología nos situaba a un alto nivel internacional que no alcanzo los ideales de sus iniciadores y poco a poco así como llegaron se fueron y con ellos sus brillantes iniciativas[19]. A pesar de la recepción y el esfuerzo de Octavio Méndez Pereira para que siguieran desarrollando la actividad científica social en nuestro suelo, los profesores que nos asistieron siguieron el camino de los frankfurtianos y se establecieron en Estados Unidos antes de llegar a su natal Alemania, después de la derrota de Hitler.

Años más tarde, a finales de 1957, Horkheimer en unos apuntes fragmentarios escritos de 1950 a 1969 que fueron publicados por Monte Ávila Editores en la cual expresaba lo siguiente al particular:

> Los intelectuales europeos, en especial alemanes, a quienes el periodo hitlerista impulsó hacia América, cumplen allí la tarea de fortalecer a ese país, que va incrementado sus años y su riqueza y que puede darse el lujo de tolerar el pensamiento progresista, en tal aspecto; prosiguen pensando lo que no es posible continuar en Europa, ni siquiera después de Hitler.

---

[16] Franz Borkenau, El Reñidero Español, Editorial Planeta, Barcelona, 2010.

[17] Es Bachiller en Derecho de la Universidad Libre de Brúcelas, Licenciado en Sociología de la Universidad Lovaina, Doctor en Sociología de la Universidad de Paris– Sorbona. Profesor de la Universidad Nacional de Panamá y la Universidad Santa María la Antigua.

[18] Franz Borkenau, Pareto, Editorial Fondo deCultura Económica México, 1941.

[19] Los seminarios universitarios, el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Centro de Investigaciones Sociales, Económicas y Jurídicas de la Universidad Nacional de Panamá y Escuela de Servicio Social.

La información básica que existe de los profesores extranjeros que brindaron agudos servicios académicos a la Universidad de Panamá se encuentran en las investigaciones de Néstor Porcell y Alfredo Figueroa Navarro[20].

Para aquel entonces, cuando estos profesores arribaron a nuestro país, el mundo vivía conmocionado, la segunda guerra mundial y la barbarie que ella trae consigo, pone en duda la razón ilustrada, a tal punto que algunos pensadores, pienso particularmente en Alain Badiou expresaron que los filósofos: "*siguen filosofando, como si no pasara nada, después de Auschwitz*"[21].

Continuando el propósito de informarnos con respecto del aporte de los foráneos, tomaremos como referencia en algunos casos la investigación estadística que hizo el profesor Porcell, en la cual muestra la influencia de los europeos en la conciencia de los estudiantes universitarios panameños.

Tal es el caso que Diego Domínguez Caballero que se formó con Paul Honigsheim, y cuando recordaba al profesor Alemán, no lo hacía como un profesor sino como un gran maestro, que lo aconsejo en sus albores y agradase el cumplimiento de su pasión por las ideas y la búsqueda de la verdad, así sucesivamente otros alumnos de otras carreras tuvieron el privilegio de estudiar con predilectos intelectos, como es el caso de Carmen Miro que fue formada por Behrent.

La investigación de Porcell nos muestra algunas dificultades, tal es el caso del idioma, ya que gran parte de los profesores europeos tardaron días, semanas meses en poder dictar sus cursos en castellano. Las encuestas realizadas por Porcell sometidas a veinticinco antiguos alumnos de doscientos diecisiete graduados de 1939 a 1942 que fue la estadía de ellos aquí en Panamá nos detallan por ejemplo las asignaturas que dictaba Paul Honigsheim que son las siguientes: Civilización, Filosofía, Historia, Antropología, La América Pre-colombina y Sociología. También según los encuestados los profesores influenciaron en el país en un 85 % con respecto a tres puntos: metodología de estudio, formación de profesionales y la formación de la Universidad, ya que la Universidad se veía y se sentía la cúspide de la formación académica y profesional, y los egresados tenían la facultad de ocupar los altos puestos públicos.

Esta concepción todavía se mantiene en el espíritu de algunos profesores universitarios que saben la responsabilidad que conlleva ser un profesor universitario y la de formar a un universitario, excepto que los gobiernos en la actualidad poco importancia prestan a estas virtudes.

---

[20] En las Obras: Los Docentes Europeos y la Formación de la Universidad de Panamá, ICASE, Panamá, 1991. de Néstor Porcell, como también en el tomo 5 de la Biblioteca de la Cultura Panameña, **Las Ciencias Sociales en Panamá** y **Las Ciencias Sociales en Panamá en Víspera del Tercer Milenio,** Editorial Portobelo, Panamá, 1998. ambas del Alfredo Figueroa Navarro.

[21] En el prefacio del libro Circunstancias de Alain Badiou, Editorial Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2004.

Referencias

Abbagnano, N. (2007). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boletín Informativo. Facultad de Filosofía, Letras y Educación. Universidad de Panamá. (1947-1948), (1952-1953), (1954-1955).

Boletín Informativo. Facultad de Filosofía, Letras y Educación. Universidad de Panamá. (1947-1948), (1952-1953), (1954-1955).

Cerruti, H, G. (2006). *Filosofía de la Liberación latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica.

Conte – Porras, J. (1988). *Panameños Ilustres*. Costa Rica: Litografía e Imprenta LIL, S. A. Costa Rica.

Córdoba C, G, y Gandásegui M, A. (comp.) *Las Humanidades en la Universidad de Panamá*. Panamá: Centro de Investigaciones, Facultad de Humanidades.

Domínguez Caballero, Diego. (1946). Esencia y Actitud de lo panameño (notas y observaciones para un estudio posterior). Revista Épocas

Domínguez Caballero, Diego. (1952). *Filosofía y Pedagogía (Problemas de la Escuela Panameña)*. Imprenta Nacional.

Domínguez Caballero, Diego. (1963). *Los Estudios Filosóficos en la Universidad de Panamá.* Universidad de Panamá.

Domínguez Caballero, Diego. (1968). *Examen Crítico de la Enseñanza de la Filosofía en América.* Universidad de Panamá.

Domínguez Caballero, Diego. (1973). Esencia y problemática del hombre actual (I). *Revista lotería. No.208, 1-6,140.*

Domínguez Caballero, Diego. (1978). Servicio a la Universidad de Panamá. *Revista Lotería*. No. 263, pp1-15.

Domínguez Caballero, Diego. (1991). En la búsqueda de lo panameño. *Revista Lotería. No.385,* pp216-223.

Domínguez Caballero, Diego. (1992, 8,28). El ciudadano panameño: Deberes y derechos. *El Panamá América*

Domínguez Caballero, Diego. (2004). *Razón y Sentido de lo Panameño*. Panamá: Ediciones del Centenario.

Gasteazoro, C, M. (2009). *Vida, Pasión y Muerte de Santa María la Antigua del Darién (1509-1524), Pedrarias y otros escritos sobre la época colonial.* Panamá: EUPAN.

Gasteazoro, C, M. Araúz, C, A. Pinzón, A, M. (1999). *La Historia de Panamá en sus Textos, tomo I y II*. Panamá: EUPAN.

Miró, Rodrigo. (Comp.)(1981).*El Ensayo en Panamá.* Panamá: talleres de la impresora de la Nación - INAC

Moisés Ch. (1952). *El pensamiento Panameño.* Tesis de licenciatura. Universidad de Panamá.

Moreno Jr. Luis H. (2011). *Adiós a Diego Domínguez Caballero Excelencia Ciudadana* 2011 julio 10

Moreno, Davis, J, C. (1968).La presencia de Panamá en la filosofía americana contemporánea. *Revista lotería. No.157, 21-29.*

Moreno, Davis, J, C. (1975).*La vida, Obra y Pensamiento vivo de Isaías García Aponte (1927 – 1968)*.Panamá: INAC.

Moreno, Davis, J, C. (1992).Diego Domínguez Caballero, o la Facetas de un Educador. *Revista Lotería. No.392,* 31-40.

Moreno, Davis, J, C. (2006). *Historia, espíritu y autenticidad de la filosofía en Panamá y panameña.* Panamá: IDEN.

Moscote, R, E. (1961). *Páginas Nacionales.* Panamá: Editado en la escuela taller del artes y oficios Melchor Lasso de la Vega.

Navarro, A, F. (comp.)(1983). *El Desarrollo de la Ciencias Sociales en Panamá*, Panamá: Dutigrafia s,a.

Porcell, N. (1991). *Los Docentes Europeos Y la Formación de la Universidad de Panamá.* Panamá: Universidad de Panamá, ICASE.

Prado, S. (2011). Educación Liberal y Educación Conservadora en Panamá: una aproximación crítica (1903 – 1953). *Revista Filosofía y Sociedad.* No.1, 77-86.

Ritter, L, P. (2007). *Filosofía de la nación romántica (seis ensayos críticos sobre el pensamiento intelectual y filosófico en Panamá 1930 - 1960),* Panamá: editorial Mariano Arosemena.

Suira, J, A. (2009).*Repensando la identidad con Don Diego elsaías.* En el II Congreso Centroamericano y del Caribe de Pensadores Humanistas. Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica. Junio.

Zea L. (Comp.)(1968). *Antología de la Filosofía americana contemporánea.* México: B. costa – amic.

Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana

Alan Quezada Figueroa
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Resumen: El concepto de la política lleva por sí mismo la necesidad esencial —para su existencia— de actuar y nacer a partir de la comunidad, ya Aristóteles veía ese carácter social de los seres humanos, cuando nos designa como zoonpolitikon, esto quiere decir que lo social y lo político se implica necesariamente, es ahí donde nace la palabra "política" que, curiosamente, en el Estado moderno no parece funcionar en vías de la comunidad y mucho menos del sujeto. Éste por definición es ya un problema, la política en nuestros días es totalmente contradictoria, el Estado neoliberal no actúa en función de ninguna liberación, es como si habitáramos en una paradoja. Es por lo anterior, que en este breve artículo trataré de volver a esa idea originaria de la política que se refiere al poder como obediencia, el que manda lo hace obedeciendo a la comunidad, lo que se contrapone al poder fetichizado que no se legitima en el pueblo, sino en sí mismo, como un aparato autosustentable.

Palabras clave: Poder; fetichización; pueblo; social; obediencial; Latinoamérica; legitimidad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Memorias Periféricas, ISSN 0719-1367, en junio de 2013. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Quezada Figueroa, Alan. 2016. "Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana. Notas en torno a la política de la liberación", *Humanidades Populares* 11 (19), 18-31.

APA
Quezada Figueroa, A. (2016). Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana. Notas en torno a la política de la liberación. *Humanidades Populares, 11* (19), 18-31.

Chicago
Quezada Figueroa, Alan. "Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana. Notas en torno a la política de la liberación". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 18-31.

MLA
Quezada Figueroa, Alan. "Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana. Notas en torno a la política de la liberación". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 18-31.

Harvard
Quezada Figueroa, A. (2016) "Poder fetiche contra el poder obediencial en el despertar de la conciencia latinoamericana. Notas en torno a la política de la liberación", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 18-31.



En sus *20 tesis de política*, Enrique Dussel reflexiona sobre el nacimiento del futuro político y nos menciona que éste es formado a través de una "mediocracia", esto quiere decir que dicho sujeto se encuentra enajenado, su mirada está ahora construida y no ve al poder más que como un fetiche, como algo digno de deseo a partir de las ventajas que trae. Lo anterior da muestra de la sobre-significación que tiene el poder en nuestros días, se trata quizá de un poder en sentido hobbesiano, en el que éste sólo sería el principio para una larga cadena de acontecimientos que van contra la vida humana, de manera que el poder en un sentido negativo, niega al otro, se vale del miedo y provoca también miedo a quien lo posee, ya que con él viene una gran responsabilidad de conservación, como consecuencia de su posible arrebato, es así que este poder no es símbolo de tranquilidad por su naturaleza acumulativa egoísta.

Habría que esforzarse en sacar de esta ideología neoliberal a los futuros actores de la política, pero junto con esto, salir nosotros mismos como comunidad que demanda reconocimiento, comenzando por los grandes medios de comunicación. Paradójicamente los políticos más nobles han nacido fuera de la formación específicamente política (Ernesto Guevara, Castro, Hidalgo, Bolivar, Washington y Evo Morales). Es aquí donde surge la pregunta ¿Cómo crear personajes que no busquen el poder como un fetiche, sino un poder liberador? En función de esta pregunta es preciso adentrarnos más en las definiciones contrapuestas del poder, no para dar al final una respuesta, sino para poder abordar en alguna medida un flanco de ésta, pues lo importante es que se desarrolle primero la interrogante.

El que manda representa una función, ha sido elegido para ejercer el poder de la comunidad y debe hacerlo a partir de sus necesidades. "los que mandan deben mandar obedeciendo" (2010) menciona Dussel siguiendo a las voces que se levantan desde el sureste mexicano, en Chiapas, para exigir su dignidad; este es el "poder obediencial" al que se refiere el filósofo y es justamente al que debe obedecer la acción de todo funcionario político, que se puede traducir también en un funcionario público, ya que toda política debe ser un servicio social.

Cuando el poder es fetichizado surge como dominación, en este punto es cuando el funcionario niega la posición original del poder —obediencial—, elimina cualquier expresión de éste, pues su idea de poder se ha trastornado o le llegó trastornada, secuestrada por intereses corruptos de unos pocos que no tienen interés alguno en representar a la comunidad, al pueblo.

Todas las estructuras político-económicas nacen —o parecen nacer— bajo una lógica del desarrollo humano y social, que parece llevar un rumbo positivo. Sin embargo, con el

tiempo se van alejando de su supuesta bondad originaria y se pierden bajo las penumbras de la corrupción que desmantela estos ideales, haciendo parecer que la negatividad —en el sentido de negación— humana es más grande que sus pretensiones de bondad, unión y hermandad, como aquellos preceptos de la Revolución Francesa que quedaron incumplidos. Para ejemplificar lo anterior, pensemos en el concepto de "liberalismo", si nos remitimos a la palabra, es evidente su bondad, qué más bondadoso que la libertad; parece ser un sistema que pretende hacer libres a las sociedades y pareciera alejarse de cualquier forma de esclavitud, sin embargo no se trató de su erradicación, sino de una nueva forma de esclavitud, lo más contrario a la libertad, ahora la esclavitud está injertada al nivel de las conciencias humanas, como lo pensaría Hegel, adoptamos una "moral esclava". Lo mismo sucedería con otras posturas políticas que se han deformado con ciertos gobiernos, como el socialismo estalinista o la democracia neoliberal.

El representante del gobierno no es fuente de soberanía y autoridad última, es al contrario, donde debería empezar la autoridad del pueblo, es sólo un delegado que debe actuar siempre en función de la comunidad

> El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia; de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar a favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política de un pueblo (Dussel, 2010: 37).

De reproducirse este sistema, la política se trataría de un proceso más cercano a la ética: la producción, la re-producción y el desarrollo de la vida humana —y no sólo humana— y de la comunidad. Ésta es tarea fundamental de cualquier Filosofía de la Liberación, incluso debería serlo de cualquier filosofía, ética, política y de todo estudio desarrollado por seres humanos; la reflexión en general debería tener como fin último esta función.

Tal es el sentido del propio poder, me refiero a su sentido positivo y no al poder como dominación. La voluntad comunitaria —que es voluntad de poder— consensuada tiene una gran fuerza y genera aportes a favor de la reproducción social. Las instituciones, en tanto que son formas de poder, deberían detentar siempre ese carácter obediencial del que he venido haciendo mención. El Instituto Federal Electoral, por ejemplo, dictamina el uso de grandes cifras, millones de pesos que se gastan en las campañas políticas, esto resulta en un movimiento que no trajo ningún beneficio a la comunidad, al contrario, significa un atraso más, puesto que los representantes en el poder no reflejan la elección popular y no actúan de la forma obediencial que se esperaría; tal parece que la política es también conducida por una "mano invisible" —parafraseando a Adam Smith— que se mueve siguiendo los intereses y ambiciones de algunos cuantos que se han sabido adueñar del poder, este mecanismo sigue funcionando a la para que se sigue fetichizando dicho poder.

La situación cada vez es más absurda, pues volviendo a las campañas políticas mencionadas arriba, debe pensarse en los recursos que se gastan —de no ser desviados— sólo para generar más basura electoral que inunda las calles, contaminándolas con un material que tarda en desintegrarse más que una vida humana, esta basura asciende a más de mil toneladas tan sólo en la Ciudad de México, lo anterior va en contra del desarrollo social, ecológico y económico de un país, en este caso, México es uno de los países que más dinero invierte en sus campañas electorales, lo que es preocupante frente al índice de pobreza y de hambre; esta es la relación más asimétrica que provoca la política y la economía negativas, que van contra la vida humana.



La basura electoral que inunda las calles[1]

Dicho lo anterior es que se vuelve necesaria la organización comunitaria a todos los niveles, desde los pueblos, los barrios, las colonias, los municipios y las montañas; se necesitan asambleas que tomen posición y creen el diálogo para salir de aquella ficción en la que se nos ha insertado como “representados” y de este modo colocarnos como autores de nuestra propia representación, en conjunto con los actores que fungirán como

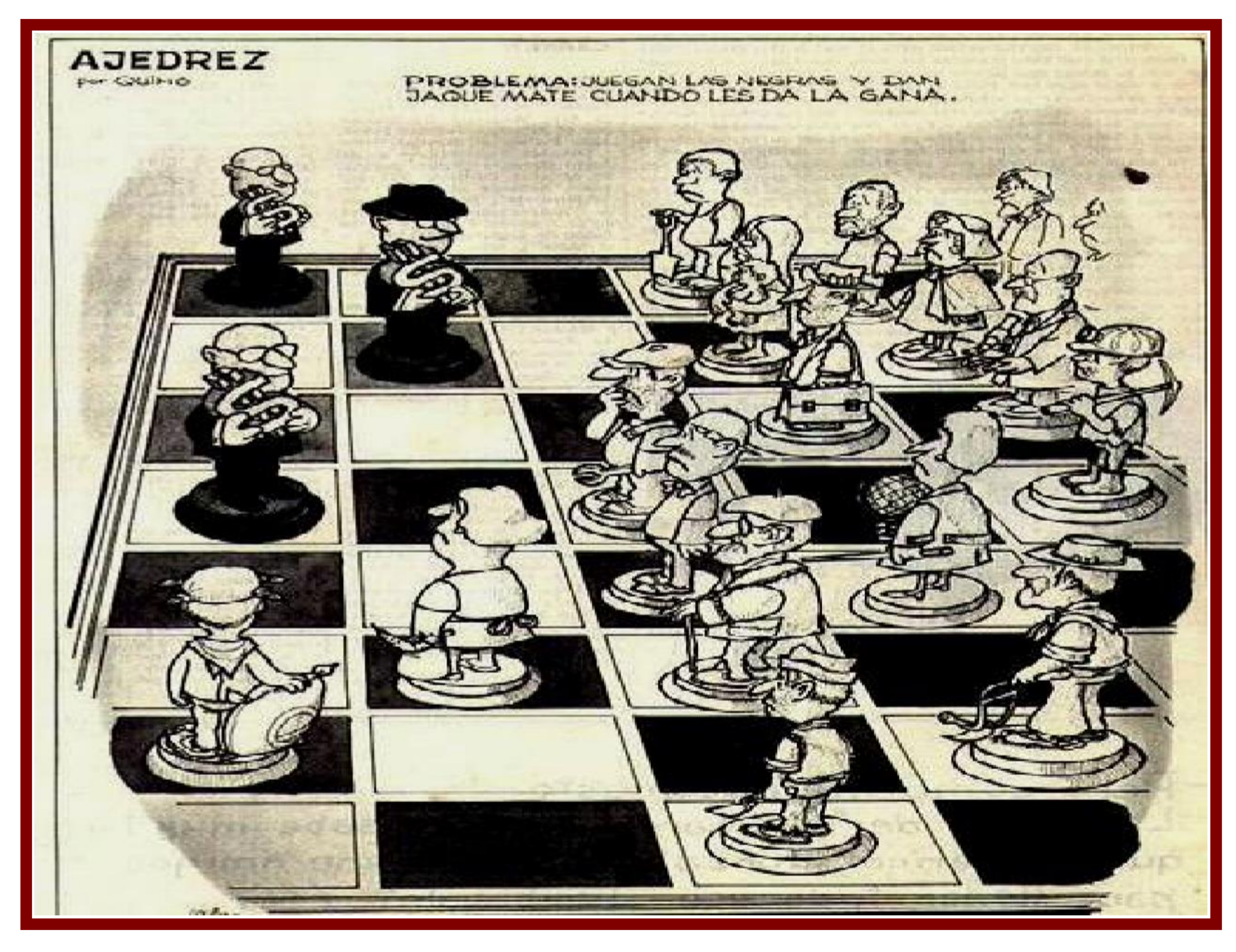
[1] Existen diversos blogs de denuncia, pues se trata de crear acciones que contribuyan al desarrollo de nuestra comunidad, véase: http://otrolado.mx/yoreporto/r/35

representantes directos en las instancias políticas formales; es de este modo que tendríamos que formar parte en cualquier movimiento. Descuidar esto significaría el peligro de caer en la fetichización del poder desde el lado opuesto, desde el de los dominados que en su falta de participación logran la estadía del poder fetiche, esto sucedecuando las personas se asumen como a-políticas y creen que su participación en nada afectaría la realidad en la que viven.

Es preciso que el pueblo sea representado, debe haber ciertas funciones delegadas a algunos actores políticos; sin embargo, a la par de delegar el poder el alguien, se debe reglamentar sus acciones y siempre regularlas a través del bienestar común, es decir, debe obedecer a la comunidad. Es condición necesaria para aquel que pretende portar la autoridad, que primero se haga servidor, para que pueda quedar fuera de cualquier forma del poder fetichizado.

El concepto de fetichización, según explica Dussel, viene del portugués, el fetiche es aquello que se hace para ser idolatrado, se adopta como lo divino o lo absoluto. En política el fetichismo se refiere a la absolutización de la voluntad del dirigente, el poder en este caso pretende fundarse en sí mismo, sería como pensar que el poder es ostentado por algún individuo, sólo porque así lo desea y esos son sus designios. Frente a esto se pierde el horizonte del poder del pueblo mismo, ya que, como he mencionado ya, él es quien debería delegar el poder en alguien que lo representará necesariamente; el pueblo sería entonces el único aparato legitimador del poder y de la persona que representa, tal como ocurrió en Venezuela con el presidente Chávez, quien llevó a cabo varias acciones en beneficio de su país —la nacionalización del petróleo y de otras compañías, los programas de salud en cooperación con Cuba y la eliminación de los medios manipuladores que permitió que la comunidad se hiciera más consciente—.

Se ha venido tratando de la personificación de los objetos y la cosificación de las personas, como distinguiría Marx en *El Capital*. El pueblo se vuelve objeto, como si fueran piezas de ajedrez dispuestas a la voluntad del rey, éste tiene que buscar la forma de hacerse sujeto y vivir a través de la manipulación de un pueblo cosificado que ha devenido cosa en el momento en el que se dejan mover como piezas rígidas en función de la defensa y el bienestar del soberano. En este mismo sentido se podría pensar en un efecto positivo que propondría Maquiavelo, quien argumenta una utilidad en la mentira como algo noble y en función siempre del bienestar social.



Caricatura de Quino, donde muestra su versión de ajedrez popular[2]

El sistema capitalista nos concibe como piezas, como engranes intercambiables en una maquinaria que debe sacrificar individuos para su correcto funcionamiento. Este sistema se autolegitima, él mismo crea su oposición, de manera que puede tener un control sobre ella, los deseos de las personas están preconcebidos por los medios masivos que, les regurgitan en la consciencia la forma de sus deseos de consumo. Chaplin atorado en los engranajes de la máquina en *Tiempos modernos* (1936), no es más que el anuncio de la cosificación de los sujetos, esto lo hace de una manera muy visual en la que se puede comprender una analogía con la realidad.

[2] Sacado de: http://www.bandejadeentrada.es/2012/02/el-ajedrez-segun-quino.html consultado el: 27/03/13



Fotograma de *Tiempos modernos* (1936)

Hasta cuándo la política se dará cuenta de su naturaleza originaria y se convertirá en biopolítica. El prefijo "*bios*" no debería adaptarse a las disciplinas, más que como una manera de designación y con ésta, darles un objeto de estudio específico. Pienso que toda ética y toda política deberían ir en función de la vida[3], es así que todo estudio humano debería tener ese prefijo, debería tratarse de bio-estética, bio-cultura, etc., tan sólo por su carácter humano. De manera contraria el capitalismo es auto-vital, es bio-lógico, ya que toda su lógica actúa en función de su supervivencia

> Fetichismo es esta inversión espectral: lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado. Éste es el "misterio fetichista del capital", es decir, un modo de ocultamiento que distorsiona la interpretación, el conocimiento de la realidad invirtiéndola (Dussel, 2010:42).

Por tal motivo es que el capitalismo cumple con su función propia como fetiche autosustentable y auto-suficiente, para seguirse desarrollando. De esta misma forma se

3 Aun cuando se trate de argumentar a favor de la muerte, como el caso de la eutanasia en la bioética.

divinaza y se consagra, el gobernante no manda obedeciendo, manda mandando y sometiendo a su voluntad a la comunidad.

En las sociedades modernas y colonialistas el poder está fetichizado y no se trata de un ejercicio del poder delegado de la comunidad, es un dirigente el que domina al pueblo, su imagen es la de un déspota, el dominador es que se ha elegido y es el representante de nuestro sistema político.

La fetichización del poder es representada, a decir de Dussel, por un sujeto envilecido que tiene una pulsión sádica de su ejercicio omnipresente frente a los ciudadanos obedientes y disciplinados bajo los preceptos del Señor. El pueblo es despojado de su poder —que sería el más legítimo— para crear una relación de dominación, en la que el poder llega desde arriba para abarcar a los sometidos. Al no poder legitimarse mediante la *potentia* —el verdadero poder del pueblo— el poder vacuo busca otras instancias, como los medios masivos y las instancias más capitalistas como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, que orillan a los Estados a aceptar sus preceptor para un mejor funcionamiento en la maquinaría de la economía para unos cuantos privilegiados.

Si el verdadero poder es el popular, el poder fetichizado debe mantener sometido al pueblo, de manera que el espíritu de la comunidad se torne ominoso y no detente ningún peligro. Es por ello que el dicho popular —atribuido a Maquiavelo— reza "divide y vencerás", ya que es la mejor manera de arrebatar el poder, existiendo éste sólo en la unión de manera legítima. Por tal motivo el poder fetichizado no puede ser más que anti-democrático.

El poder fetichizado es también aquel que busca ganancias, el enriquecimiento ilícito se ha vuelto exacerbado, se acumula riqueza por encima de una comunidad sometida, se le roba y se la mantiene en un estado de miedo, es un estado de *shock*, que produce una memoria a corto plazo como si hubiera recibido terapia de electrochoques, que lo hacen perder la noción del poder fetichizado. Se manipula al poder popular, haciendo que los sujetos se sientan ajenos al ámbito político, éste se torna aburrido e indeseable; los medios ofrecen hasta el hartazgo variadas opciones más interesantes que la realidad, la política es algo ajeno y tedioso y a nadie le interesa conocer el estado en el que se encuentra, es por ello que se tiene al pueblo dormido, como diría Feurbach con la religión[4], ahora es también a través de la T.V., el cine y el internet, que "El pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor." (Dussel, 2010:46)

Para que exista el poder político habría que pensar en una política incluyente, que dé cuenta de todo el "pluriverso" o "multiverso" que es la comunidad, tal como Evo Morales, presidente de Bolivia definiría en su proyecto de nación en 2006, como una "Revolución cultural". De este modo se da la inclusión de los pueblos y el reconocimiento de sus diferencias. Por tal motivo, el ámbito cultural debería ser el primero que se ocupara en enseñar a los infantes a reconocerse en la comunidad y en la diferencia, además de

4 "La religión es el opio de los pueblos".

hacerlo consciente de que es portador de un poder legítimo, del poder popular, por lo que menciona Dussel: "La *fraternidad* es la amistad —como enseña J. Derrida— que aúna las voluntades y da solidez al poder. Es así que se apela a un poder fraterno como poder auténtico" (2010: 61).

No se trata de que lo anteriormente mencionado se quede sólo a en un nivel teórico, existen pruebas fácticas del ejercicio del poder legítimo, un ejemplo de esto es el zapatismo, que muestra el diálogo entre las comunidades y los rebeldes, de donde nacen las grandes posibilidades de dicho movimiento. Las comunidades que se generan "…las comunidades en rebeldía, las comunidades que dan vida a los municipios autónomos, las mismas comunidades que cincelan un ejército, "su" ejército, las que moldean formas nuevas de poder, las juntas del buen gobierno, los caracoles…" (Zibechi, 2008: 16-17) No deberían ser las nuevas formas de poder, sino las más legítimas y las originarias, en tanto que son la verdadera voz de la comunidad.

Raúl Zibechi, pensador uruguayo, menciona que existe entre las comunidades latinoamericanas, un potencial de lucha que apenas empezamos a descifrar, esto frente a los agigantados pasos del capitalismo que deja fuertes estragos a su alrededor y más evidentes aún en la periferia, en nuestra América Latina.

La Teología de la Liberación, la pedagogía del Oprimido y la filosofía de la liberación, han mostrado las posibilidades de los pueblos para detentar el poder y comenzar la acción, la muestra está en algunas comunidades indígenas que son auto-sustentables en materia de salud, en tanto que no han entrado a la lógica mercantil de la medicalización alopática; del mismo modo han desarrollado y conservado sus propios métodos pedagógicos, es ahí en donde nace el ejercicio de un poder legítimo que es de la comunidad[5]. Sin embargo, salir del mundo occidentalizado y de sus depredador sistema, sigue pareciendo todavía imposible.

En este "mandar obedeciendo" que aún se muestra más teórico que práctico, nace el necesario surgimiento del poder del pueblo, en escalas pequeñas se han organizado las comunidades y han logrado un cierto viraje en defensa de la producción, la re-producción y el desarrollo de la vida humana

> Desde comienzos de los noventa, la movilización social derribó dos presidentes en Ecuador y en Argentina, uno en Paraguay, Perú y Brasil, y desbarató los corruptos regímenes de Venezuela y Perú. En varios países frenó o retrasó los procesos privatizadores, promoviendo acciones callejeras masivas que en ocasiones desembocaron en insurrecciones. De esta forma los movimientos forzaron a las elites a negociar y a tener en cuenta sus demandas, y contribuyeron de forma notable a instalar gobiernos progresistas en Venezuela, Brasil y Ecuador. El neoliberalismo se estrelló contra la oleada de movilizaciones sociales que abrió grietas más o menos profundas en el modelo (Zibechi, 2008: 23-24).

[5] véase Filosofar en clave tojolabal, de Carlos Lenkersdorf.

Parece ser que de alguna manera el poder popular surge como si una olla de presión estallara y se manifestara necesariamente en un uso de su poder, ya que los estragos del capitalismo los han hecho despertar, haciéndose cada vez más evidentes y más lacerantes, es así que el único camino que le queda a la comunidad, será hacia el frente y tendrá que tomar dicho camino, aun cuando tenga que pasar sobre los dirigentes corruptos.



Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

A través de los movimientos sociales, algunos grupos —como los zapatistas, los campesinos Sin Tierra, los comuneros, los cocaleros y los piqueteros argentinos— logran una cierta autonomía, tanto en las tierras que logran conquistar, como su autonomía material. A la par de esto, dichos grupos también se afirman en sus características esenciales y logran una forma de cultura propia[6]. En estos grupos la formación también se ha vuelto autónoma y como un ejemplo claro existe el gran proyecto de los indígenas ecuatorianos y su Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y las 1,500 escuelas dirigidas por los Sin Tierra en Brasil.

[6] Por ejemplo en Oaxaca, México, en donde se conocen algunas comunidades en las que su espectro de diversidad de género es mucho más amplio, algunos tienen alrededor de quince géneros.



Logotipo de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas

El concepto de "ciudadano" tiene un carácter excluyente, puesto que sólo se refiere a los habitantes de la ciudad, sin embargo, es notorio que los discursos políticos vayan dirigido hacia los ciudadanos, es una palabra que está profundamente insertada en el imaginario social. El que está fuera de la ciudad no existe, no tiene derechos ni debe ser reconocido. El campesino y el indígena son seres que no contempla el régimen político. Ni siquiera los ciudadanos detentan el poder que deberían tener, los sectores periféricos de la población se muestran cada vez más aislados y sin un gramo de poder, sin embargo, son ellos quienes bajo las condiciones más difíciles han logrado la auto-sustentabilidad y la apropiación de sí mismos, han tomado aquello que les pertenece y pueden habitar fuera del sistema depredador, mediante un poder que sí pueden hacer valer. El citadino ha quedado atrás quizá por aquella ficción de creerse parte de un sistema que lo representa realmente o quizá por el sometimiento en el que lo han situado los medios masivos, la proximidad con la T.V. y la generación del deseo de consumo que lo tienen día a día esclavizado y ocupado en el comercio de sí mismo para lograr seguir dentro del sistema, consumiendo materiales que no le son necesarios ni vitales, de manera que su verdadero poder se aleja cada vez más de surgir. Son los grandes excluidos quienes han sufrido en carne propia las consecuencias del Estado neoliberal, por lo que han tenido que descubrir su verdadero

poder al reconocer su realidad, de modo que caminan mediante un poder legítimo con la comunidad.

Es preciso que los medios, las expresiones culturales y artísticas, la producción académica, la formación y diversos ámbitos de la vida humana, hagan reflexionar al sujeto en su potencialidad (*potentia*), es decir, que se haga consciente del poder que posee en unidad con la comunidad, él es quien debe mandar a los mandatarios, a los dirigentes, él es quien debe dirigir, por eso tiene el poder de cambiar su realidad y las condiciones de vida de su comunidad. De este modo, pienso que es posible una organización que podría llegar a gran escala, es así que el sujeto debe ser responsable de sí mismo y de los otros que habitan en su mundo, empezando por su comunidad. De esta misma manera, el hacerse consciente lleva la obligación de hacer conscientes a los demás y éstos a su vez, a otras personas, de modo que se concientice a la comunidad de su realidad y del poder que poseen al unirse y del que no se habían dado cuenta aún. Sólo así es que se dejaría de ver al gobierno establecido como la única forma de organización y a nosotros como seres que tienen la capacidad de lograr mejores condiciones de vida, en tanto que no estemos enajenados al seguir manteniendo formas de poder que nos explotan económicamente, culturalmente, energéticamente, intelectualmente y un largo etcétera.

Los obreros que se han apropiado de las fábricas son un gran ejemplo de toma de conciencia, pues las han seguido trabajando, volviéndose lo que Zibechi ha llamado "dueños de su propio destino". Me sumo a la idea del "poder obediencial" de Enrique Dussel, sin embargo hemos de tomar en cuenta que se debe recorrer un largo camino, el de la autoconciencia y el crecimiento de los sujetos en comunidad, hasta la responsabilidad y el reconocimiento de sí mismo, tal como lo han logrado los trabajadores que han recuperado las fábricas[7]; éste es un movimiento sin precedentes y sin duda, un inicio en este camino para la autoconciencia y para llegar al esperado poder obediencial que verdaderamente nos represente, ya que acciones como estas y como las de las Madres de la plaza de mayo, nos hacen actuar de maneras inesperadas. El oprimido, el pobre y el excluido, están obligados a actuar y a adquirir conciencia de sí mismos, en tanto que son seres auto-*poiéticos*, se deben seguir formando, de lo contrario significa su muerte y su desaparición. Las condiciones histórico-sociales nos obligan a actuar a favor de la vida frente a una política de muerte, todos los representados seguimos siendo excluidos despojados del poder hasta no hacernos cargo de nuestra potencialidad de poder.

[7] Más de doscientos en Argentina, cien en Brasil y en Uruguay alrededor de veinte.



Wiplala: bandera de algunos grupos andinos que representa la unidad de los pueblos, es decir, la inclusión

Referencias

Blog de denuncia ciudadana en México, http://otrolado.mx/yoreporto/r/35. Consultado el 27 /03/ 13

Blog del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, http://movimientosintierrabrasil.blogspot.mx/. Consultado el 17/03/13

Dussel, Enrique (2010), 20 tesis de política, Siglo XXI-CREFAL, México.

Zibechi, Raúl (2008), Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento, Bajo Tierra Ediciones-Sísifo Ediciones, México.

Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría

Jesús Flora Arellano
Universidad Autónoma de Querétaro
México

Resumen: Estudiar la obra filosófica de Ignacio Ellacuría es un trabajo digno de mención por los alcances y los aportes que ha dado su pensamiento en el contexto no sólo centroamericano, sino, también latinoamericano. Muchos podrán excluirlo de "la mesa de los convidados al banquete filosófico", con la ya peculiar y despectiva frase "jaculatoria", "es que eso no es filosofía", como si el ejercicio filosófico fuera patrimonio exclusivo de una secta hermética, y tal vez esto sea una de sus particularidades, al encaminar la labor filosófica para atender cuestiones específicas, cosa que podemos observar dentro de su pensamiento el cual contiene un sustento filosófico práctico en un contexto social e histórico en la América central. Dentro de su obra y pensamiento, podemos observar el objeto de estudio no es tan sólo la comprensión del ser, sino que su reflexión filosófica apunta al aprendizaje de la realidad y estudio de la historia, con lo que participa de manera activa para contribuir a su transformación creando con esta visión una discrepancia de la filosofía abstracta, siguiendo la línea materialista, en cuanto la síntesis de la forma dialéctica pensamiento y acción o en otros términos, la estricta relación teoría y praxis.

Palabras clave: filosofía; realidad; historia; Ignacio Ellacuría.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Memorias Periféricas, ISSN 0719-1367, en septiembre de 2012. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Flora Arellano, Jesús. 2016. "Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría", *Humanidades Populares* 11 (19), 106-12.

APA
Flora Arellano, J. (2016). Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría. *Humanidades Populares, 11* (19), 106-112.

Chicago
Flora Arellano, Jesús. "Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 106-112.

MLA
Flora Arellano, Jesús. "Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 106-112.

Harvard
Flora Arellano, J. (2016) "Filosofía como instrumento de liberación en Ignacio Ellacuría", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 106-12.

Estudiar la obra filosófica de Ignacio Ellacuría es un trabajo digno de mención por los alcances y los aportes que ha dado su pensamiento en el contexto no sólo centroamericano, sino, también latinoamericano. Muchos podrán excluirlo de "la mesa de los convidados al banquete filosófico", con la ya peculiar y despectiva frase "jaculatoria", "es que eso no es filosofía", como si el ejercicio filosófico fuera patrimonio exclusivo de una secta hermética, y tal vez esto sea una de sus particularidades, al encaminar la labor filosófica para atender cuestiones específicas, cosa que podemos observar dentro de su pensamiento el cual contiene un sustento filosófico práctico en un contexto social e histórico en la América central. Dentro de su obra y pensamiento, podemos observar el objeto de estudio no es tan sólo la comprensión del ser, sino que su reflexión filosófica apunta al aprendizaje de la realidad y estudio de la historia, con lo que participa de manera activa para contribuir a su transformación creando con esta visión una discrepancia de la filosofía abstracta, siguiendo la línea materialista, en cuanto la síntesis de la forma dialéctica pensamiento y acción o en otros términos, la estricta relación teoría y praxis.

Algo esencial en el pensamiento ellacuriano fue la creación y apropiación ideológica, en la cual interpretó y propuso soluciones a las necesidades que aquejan trágicamente el contexto social de nuestra América, esto no significa que se cree una confrontación con la filosofía dominante o una ruptura ante la tradición, sino que a partir de este pilar, se han podido crear nuevas y posibles soluciones a nuestra cotidianidad.

Para Ellacuría y algunos marxistas latinoamericanos, la finalidad de nuestra reflexión no es simplemente jugar con la dicotomía teoría-praxis desvalorizando la teoría que no encuentra su conexión con la praxis o viceversa. Y es que la tradición académica que se nos enseña, parece que lejos de pedir o dar respuestas hacia nuestros procesos históricos, apuesta hacia una construcción de una teoría de lo que permanece, de lo contemplable, sobrepone las ideas ante los hechos y si seguimos en esta línea, es decir, estamos condenados como Platón, a ver sólo sombras de nuestra realidad o si se quiere llamar así del mundo de las ideas o peor aún vivir en un mundo enajenado. En este sentido menciona Ignacio Ellacuría:

> …lo importante es filosofar no para repetir temas y modos, sino para hacer lo que los clásicos hicieron en lo fundamental, esto es, hacer filosofía pura. Filosofía pura alude precisamente a que la filosofía sea lo que debe ser y ha sido siempre y no reducirla a lingüística, ensayística, política, literatura, etc… Filosofía pura lo que quiere significar es

que la filosofía, sin perder su especificidad, se constituya a través de un "inmenso contacto con la realidad.[1]

Ellacuría se da cuenta de la necesidad de revisar de manera meticulosa hasta qué punto la comprensión o el análisis de los fenómenos sociales pueden desligarse de la actividad teórica, cuyo desafío es siempre revisarse a sí misma y el trabajo conceptual que realiza de cara a las exigencias sociales; sólo así podrán encontrarse caminos que permitan valorarla con doble filo: por un lado, según sus buenas intenciones, pero que corren el riesgo de convertirse en un escapismo idealista que solo va a dar consuelo subjetivo de los individuos e incluso de los pueblos, por otro, según su pertinencia ante situaciones y problemas específicos, que le permitan situarse a la altura de los tiempos y no simplemente jugar un papel iluso, inútil o hasta pernicioso; desde esta perspectiva se requiere un conocimiento de nuestra historia, de lo contrario cómo se podrá transformar la sociedad, si no se sabe que cambiar, no sólo se trata de interpretar o querer transformar sin interpretar como lo pensaba Heidegger refutando la tesis XI sobre Feuerbach, "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*"[2], el objetivo es ir interpretando y transformando, por ello propone que para el filósofo latinoamericano, la constitución de una filosofía liberadora exija romper con el horizonte del pensamiento dominante que esconde y simula la realidad social, ya que no se puede partir meramente de una filosofía especulativa para advertir plenamente nuestra realidad y "para no ser especulativa, tiene que dejar paso a la teoría de las formas históricas y de las relaciones sociales que permiten integrarla en la praxis, o sea, en el proceso de transformación de la realidad"[3]. Por lo que es indispensable abordar directamente las experiencias sociales y su realidad histórica, con el fin de analizar las posibilidades de liberación en cada caso, es decir, se requiere abordar situaciones concretas, cuya contribución debe ser el acercamiento con la verdad y libertad configuradas por la historia. En este aspecto, hemos de entender la liberación como la autodeterminación frente a aquellas ideologías e instituciones que atentan contra el hombre y que, paradójicamente, el propio ser humano ha creado y actúa como si no existieran; a los hombres les bastaría cubrir las necesidades básicas para poder hablar de una vida mínimamente humana, así como la búsqueda de la justicia, "entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que es debido por su condición humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie"[4].

---

[1] Cfr.Ellacuría Ignacio, *Aproximación a la Obra Completa de Xavier Zubiri,* Pág. 966-967.

[2] Marx Karl, *Tesis Sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos,* Segunda edición México, Editorial Grijalbo,1970, P. 12

[3] Sánchez Vázquez Adolfo, *De Marx al Marxismo en América Latina*, México, Editorial Ítaca, 1999. P. 16

[4] Ellacuría Ignacio, "En Torno al Concepto y a la Idea de Liberación". Escuela de estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía,
Madrid, 1985, P. 102

Hasta aquí, podemos decir que si la filosofía pretende dar cuenta de lo que es la historia, y ésta es reconocida como el ámbito exclusivo y total de la realización concreta del ser humano, entonces la filosofía identifica a la historia y a la vida empírica del ser humano como el "verdadero objeto de la filosofía", es decir, debemos concretarnos en construir un conocimiento pertinente a cada situación, para que pueda atender las necesidades propias y dejar de ser consumidores intelectuales del extranjero.

En la actualidad es casi imposible proponer soluciones definitivas a los problemas que aquejan al ser humano y mucho menos podemos darnos el lujo de entretenernos en seguir buscando respuesta a la preguntas últimas de la vida. En la actualidad y en base a nuestras necesidades debemos filosofar partiendo de realidades concretas de nuestro mundo histórico, para ello la historia si bien nos puede ayudar en conformar y dar una explicación del presente, esta también nos ayuda a proyectar el futuro y debemos tener en cuenta que todo discurso histórico interviene en una determinada realidad social, donde esta es de utilidad para una u otra parte de la sociedad, dado que "el saber histórico esta siempre y en todo caso conformado también por la lucha de clases"[5]. Igual el conocimiento de la historia es nuestra puerta de escape ante la práctica enajenante de la historia falsificada para la opresión. La historia si bien no tiene como fin propio la búsqueda de la libertad y la igualdad, es el medio para conseguir la libertad tanto social como personal, es decir, no podemos filosofar sin servirnos de la historia.

En este punto y para poder comprender de manera apropiada el por qué hacer filosofía a partir de la historia, es importante analizar qué entiende Ellacuría por realidad histórica, Víctor García Flores señala que Ellacuría las explica en tres partes, En la primera, se indica que por "realidad histórica" no entiende lo que pasa en la historia ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico…precisamente para evitar este equívoco no se habla de historia, sino de la realidad histórica…[38]

El propio Ellacuría nos dice dentro su obra póstuma *filosofía de la realidad histórica*, que la Realidad histórica:

> Es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar de ser intramundanamente realidad histórica[6].

---

[5] Carlos Pereyra, Luis Villoro, Luis González, José Joaquín Blanco, Enrique Florescano, Arnaldo Cordova, Héctor Aguilar Camín, Carlos
Monsiváis, Adolfo Gilly, Guillermo Bonfil Batalla. *Historia ¿Para qué?,* Vigésimo segunda edición, México, Editorial Siglo XXI, 2007, P. 17 [38] Cfr. Flores García Víctor, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, primera edición, México, editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.P. 180

[6] Cfr. Ellacuría Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica,* Madrid, Editorial Trotta/Fundación Zubiri, 1990 P. 43

Sólo vista desde esta perspectiva la filosofía nos puede ayudar conseguir la libertad o por el contrario puede seguir sirviendo de ayuda ante una pequeña elite como justificación para su propio desarrollo, mistificando y desdibujando la realidad que la mayoría vive.

En el segundo análisis que Ellacuría realiza, "acepta que podría discutirse si ese *súmmum* de realidad no es más bien la persona o la vida humana o la existencia, etc…[7]

> La historia tiende a convertirse con facilidad en historia social, en historia estructural, donde el quehacer originario de las personas puede quedar desdibujado y disminuido. Y, por otra parte, la consideración puramente personal, incluso interpersonal y común no explica el poder creador de la historia, cuando es en ese poder creador y renovador, en ese novum histórico donde la realidad va dando efectivamente de sí[8].

Por último Ellacuría nos da una respuesta del cómo se podría justificar metafísicamente esta opción de realidad histórica como objeto de la filosofía:

> ...la filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativa, y que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad[42].

Ellacuría va a colocar a la historia como el envolvente principal del todo dinámico en que la realidad consiste, por ello es que conjuga el término realidad histórica y no simplemente historia, es desde la realidad histórica, donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va construyendo la capacidad de realizarse a sí mismo. En la realidad histórica se encuentran incluidos los diversos contextos, material, biológico, psicológico, personal, lo social, la política y la ideología, que en asociación adquieren concreción y sentido, en palabras de Zubiri, *"El ser humano es un animal de realidades"*[9].

La realidad histórica, representa el esquema de una filosofía de la liberación, la cual analiza las diversas estructuras y dinamismos que la componen, para poder encaminarnos hacia una filosofía liberadora, como primer momento debemos tener como eje la praxis, la cual se entiende como "la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica"[10]

---

[7] Cfr. Víctor García Flores. P. 181

[8] Cfr. Ellacuría Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica,* P. 44 [42]Idem, P. 43

[9] Cfr. Zubiri Xavier, *La dimensión histórica del ser humano*, En Realitas, Tomo I, P. 12

[10] Ellacuría Ignacio, *"función liberadora de la filosofía",* En veinte años de historia en el Salvador (escritos políticos),T.I, San Salvador.

La transformación de las condiciones materiales existentes es un problema a resolver en el campo de la práctica, es decir, a lo que Ellacuría llama realidad histórica.

Debemos estar conscientes que la teoría aplicada a favor de la humanidad, esta se puede convertir en "poder material" (y en factor de transformación) siempre y cuando sea radical, es decir, que apunte al problema del hombre concreto.

Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber

María Cora Paulizzi
Universidad Nacional de Salta-CONICET
Argentina

Resumen: El presente trabajo, pretende recuperar las referencias de Kusch al estar-siendo, en el entramado del pensar seminal. Se parte del supuesto, de que lo antedicho, permite ensayar una de-colonialidad del ser y el saber, ya que se saca al ser del centro del pensar. En tanto, la de-colonialidad no sólo implica transformaciones, sino la instalación, de y en mundos diferentes, de modos de estar siendo y pensando desde lo propio, manifiestos en prácticas políticas, sociales, culturales y económicas. Así, en el suelo común de la América Profunda, es posible comprender diferentes prácticas de-coloniales actuales, como las del vivir bien y el buen vivir, las cuales se realizan al modo de re-vueltas, en el "estar no-más" y, el "así es" del silencio lleno.

Palabras clave: Decolonialidad, Estar-siendo, América profunda, pensamiento seminal, vivir bien-Buen Vivir.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en septiembre de 2012. También se incluyó en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Paulizzi, María Cora. 2016. "Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber", *Humanidades Populares* 11 (19), 64-73.

APA
Paulizzi, M. C. (2016). Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber. *Humanidades Populares, 11* (19), 64-73.

Chicago
Paulizzi, María Cora. "Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 64-73.

MLA
Paulizzi, María Cora. "Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 64-73.

Harvard
Paulizzi, M. C. (2016) "Estar siendo en suelo de Abya Yala. La decolonialidad del ser y el saber", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 64-73.

A modo de Introducción

El presente artículo tiene como objetivo ensayar un acercamiento al camino del pensar de Rodolfo Kusch, recuperando la cuestión del estar siendo. Esto, en el tramo de lo que hoy se discute, en los campos de la antropología y la filosofía latinoamericana, como de-colonialidad y colonialidad del poder, el saber y el ser. El estar siendo, además de ser un eje central, en el pensamiento kuscheano, es un modo propio y decolonial a partir del cual pensar y experienciar la cuestión del hombre, el poder, el ser y el saber, en el suelo de la América Profunda.

A partir de lo antedicho, se considera que es posible comprender diferentes prácticas decoloniales específicas y actuales, como las del vivir bien y el buen vivir, en Ecuador y Bolivia, las que al modo de re-vueltas se realizan en el estar no-más y, en el pleno vivir.

En este re-torno al estar, es posible pensar y construir órdenes y sentidos (culturales, políticos, sociales y económicos) desde pensares propios y otros, así como desde haceres diferentes.

Abiertos para la marcha, en el juego abismático, en el cual ensayar aciertos fundantes, en búsqueda de suelos, es posible la creación de símbolos, que hagan a las culturas latinoamericanas emerger e instalarse. Para esto, es menester el trazo de un pensar que pesa y se hace camino, en el suelo de la América Profunda, entre lo hediento, lo silencioso y el acierto.

a) La de-colonialidad, en suelo Abya Yala[1]:

En el entramado de las cosmovisiones indígenas Abya Yala, en la cual la vida misma del hombre es una réplica del funcionamiento del cosmos, se trata, siguiendo a Kusch, de sacar al "ser" del centro del pensar, para poder profundizar en el

"estar siendo" propio del hombre latinoamericano. A partir de lo cual, se considera es posible ensayar una de-colonialidad del ser, el saber y el poder. Puesto que, los modos de ser posibles, así como del saber- acerca del ser- han sido impuestos y dispuestos mediante prácticas coloniales, que entre el racismo y el extermino, se encargaron de construir al hombre latinoamericano, como ese otro a gobernar, velar, silenciar, así como dejar y hacer morir.

[1] *Abya Yala* es el término con el cual los Kuna (Panamá), denominan al continente americano, en su totalidad. La declaración de este nombre, que significa: "tierra en plena madurez", indica una tierra por desencubrir y des-andar, en la profundidad de su estar siendo viva. En el presente escrito, así será nombrado el continente latinoamericano.

La colonialidad es comprendida a partir de aquello que Quijano (2000) y Castro Gómez (2007) llaman "colonialidad del poder", la cual emerge con el surgimiento de los Estados nacionales en Europa y América durante los siglos XVII al XIX. La colonialidad no debe confundirse con el colonialismo. Mientras que éste hace referencia a una época histórica (que en el caso de América Latina finaliza en 1824): "… la colonialidad hace referencia a una tecnología de poder que persiste hasta hoy, fundada en el 'conocimiento del otro'...". La colonialidad no es el pasado de la modernidad, sino su cara epistemológica (Castro Gómez, 2000: 153). En este sentido, se trata de la "invención del otro". Cuando, siguiendo a Castro Gómez, dicha invención no refiere, solamente, al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino más bien, a los dispositivos saber/poder, a partir de los cuales esas representaciones son construidas.

Se trata, entonces, de múltiples colonialidades, ya que la colonialidad no se reduce a la relación capital-trabajo, ni centro-perifería. Por tanto, la decolonialidad no se realiza como consecuencia o reacción de lo que sucede en un ámbito macro. A su vez, no es la otra cara del capitalismo global, y por ende el final del mismo. Por tanto:

> La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar, desde lo "propio" y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber… (Walsh, 2005: 24)

Así, la de-colonialidad apunta, no sólo a transformaciones (como la descolonización), sino a la instalación, de y en mundos diferentes, de modos de estar siendo propios, manifiestos en prácticas políticas, sociales, culturales y económicas, en el suelo común de la América Profunda.

Por ende, la de-colonialidad del ser, se realiza en la lucha por la existencia "propia", en palabras indígenas actuales por el "volver a ser", lo cual es posible en el andar de un saber, que se traza en suelo de la América *Abya Yala*, en diálogo con el pensar y decir popular[2]. Esto implica, en términos de Kusch, ensayar un Pensar seminal[3], que se alimenta de una visión orgánica y no requiere de causas. Puesto que, se concreta en una negación de todo lo afirmado, sea vida o muerte, y requiere, en términos de germinación-fecundidad y finitud, una especie de afirmación trascendental. Por tanto, Kusch señala que: "Un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de

[2] Para Kusch, en el crecimiento de lo popular, está la sorpresa de saber alguna vez qué hay que hacer, pues se trata de un saber potencial que surge de un silencio lleno. En tanto, lo popular nos interpela a todos, sobre todo a quienes desde el decir culto y el exceso de teoría, se mueven en torno del "silencio vacío". Kusch. R. (2000c) Op...cit.

[3] Según Kusch (2000b), lo "seminal" está siendo pensado en relación a su sentido latino de "semen", como "semilla, germen, origen, fuente", como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de "semel" lo que "se da una sola vez", o "una vez para siempre".

espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior como patio de objetos." (Kusch, 2000b: 482) Así, se distancia de un pensar causal.

En este sentido, la de-colonialidad del ser y el saber, requieren de un re-torno hacia el pensar situado, acorde a un carácter interrelación (hologramático) y así, a una profunda relación entre las partes y el todo. A partir de lo cual, es posible comprender el pluriverso indígena, propio del hombre latinoamericano.

b) El estar-siendo: la cuestión del ser y la vida.

A partir de lo antedicho, se parte del supuesto de que, en el andar de un pensar seminal y, así de una filosofía y antropología latinoamericana, la referencia de Kusch al estar siendo propio del hombre latinoamericano, permite ensayar una decolonialidad del ser. Puesto que, Kusch saca al ser del centro del pensar y, en su obra, manifiesta el intento de realizar un pensamiento latinoamericano situado, en el suelo de la América Profunda (popular y hediento), ya que, parafraseando a Kusch "todo pensamiento sufre la gravidez de un suelo", pues no se huele, ni se ve, ni se escucha, pero pesa.

De este modo, Kusch, no piensa desde la ontología occidental y metafísica tradicional, sino desde, en y entre el pensar seminal de la América *Abya Yala*, en torno de lo cual, según Kusch, no se trata de ser, sino de estar:

> La fórmula del estar-siendo implica la paradoja de lo humano mismo, donde el obrar apunta al "es", pero dentro de lo que ya está dado, en lo impensable del estar. De ahí lo gerundivo del es, la dinámica de la esencialidad de lo humano, se debe a la paradoja misma, según la cual no hay determinación posible, sino la circularidad de una reiteración de lo impensable que adopta muchos modos de ser… (Kusch, 2000c: 410)

Así, entre lo hediento y lo otro, lo oculto y lo por venir, se avista y realiza el hombre latinoamericano, en el "mero estar". Cuando el estar es previo al ser, y el hombre, en el estar no más, se encuentra caído en el mundo, en el entre y, el desgarrado de un ser transitorio. Según Kusch, en el estar se está siempre en el acontecer de lo imprevisible, en donde lo fasto y lo nefasto conviven y aparecen, como potencialidades de una misma realidad, que según las circunstancias, señala el episodio del viviendo.

Esto es, en la búsqueda y el encuentro del cobijo con lo sagrado, como aquello otro, que sin ser visto, está ahí, para poder consagrar la existencia, en este suelo.

Entonces, no se trata de un ser relativo, sino de un proceso de relativización del ser, en el andar del estar, desde una reubicación en la perspectiva de lo absoluto. Así: "Ser y estar no se excluyen, lo que hay es un redimensionamiento para acceder a lo absoluto y es donde lo referente al ser se relativiza. (…) El ser es un gerundivo que transita, pero sin estar segregado en este, sino instalado en este". (Kusch, 2000c: 369-70). No se trata de la elección del ser por el ser mismo, sino del juego y el saber de su valor simbólico, en medio

del estar. Ya que, desde la lógica de la negación, en la cual Kusch postula la necesidad de negar afirmaciones, que determinan los caminos o el camino verdadero hacia lo absoluto, se trata de rebotar contra esas verdades definitivas y determinantes.

En este sentido, la de-colonialidad implica desandar y dejar ser "el juego de la existencia", como un tejido espiralado, en el cual lo impensable, como el arrojo de lo dado que está, adopta diferentes maneras de ser. Puesto que, en el "juego del existir": "…En medio de lo mudable (…) la experiencia para ser es puesta por el sujeto (…) El ser se constituye, no a partir de una simple unión de opuestos, sino que es un proceso en espiral que ubica un centro mandálico, como si se tratara de un juicio de totalidad". (Kusch, 2000c: 543)

En este sentido, lo dado no es más que la instalación de un estar en general, tras lo cual la cultura, no consiste, totalmente, en un quehacer fundante en sí, ya que apenas sugiere la posibilidad de un fundamento. Porque hay algo pre-dado, en el campo de lo impensable del estar, con respecto al cual la cultura se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar su itinerario. Según Kusch, se trata de fundar "una habitualidad a modo de domicilio", pero presionados desde otro lado del mundo simbólico, con el peso de una alteridad, que trasciende. De este modo, la posibilidad de esbozar un efímero "esto es", se diluye en un siendo transitivo y transitorio, dentro de un requerimiento de una respuesta mayor que se esfumó[4]. Pues: "*ucamau mundaja*: el mundo es así". *(*Kusch, 2000c: 129)[5]

En el estar, en el ahí puro, no cabe otra cosa que la sorpresa ante y en el misterio[6] del vivir mismo, reconociendo la duda de por qué se ha venido al mundo, en el juego azaroso de una conciencia natural, mítica y emocional. Puesto que, "…el pensamiento aymara se sitúa, sobre todo, en el corazón, en el sentido de mente, que establece la conexión entre el corazón y las cosas, pero siempre en el predominio del acontecer sobre las cosas, o sea del predominio de lo emocional sobre lo objetual". (Kusch, 2000c: 226). Así, el estar, que es anterior al ser, tiene como significación profunda el acontecer, en tanto: "…el acontecer es posibilidad pura, toda cultura en el acontecer se universaliza y se impone en tanto acontecer es lo profundo". (Kusch, 2000c: 229) El acontecimiento implica la profundización, en las posibilidades totales de ser.

Puesto que, el estar se trata de ese pre-recinto, en dónde Heidegger ubica la diferencia, pero entre ser y ente. Mientras Kusch sostiene que, en el caso de América, se trata de una diferencia anterior, que se da entre el acontecer y el no-acontecer: "La diferencia se obra, entonces, en algo emocional o en el temple que se da a través de la mentalidad mítica, la cual apunta a recobrar el área adonde cesa el acontecer. Pero, esa cesación no termina en la fijación de lo óntico, sino que se abre al noacontecimiento que, a su vez, implica el ingreso a la posibilidad de lo sagrado" (Kusch, 2000c: 228)

---

[4] Ver: Picotti, D, (2008). "Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana". Disponible en: http://www.ensayistas.org/critica/generales/CH/argentina/kusch...op...cit.

[5] Se trata, siguiendo a Picotti, de las raíces abismales de todo fundamento, o sea, la original imposibilidad de haber algún fundamento, o al menos una aprehensión consciente del mismo

[6] "Misterio" es tomado por Kusch de la palabra griega "*mystés*": el guía, que nos lleva por corredores ignotos.

Así, el estar se asocia al vivir, ya que se vincula con la acepción más general al vivir del animal, al puro vivir, al no más que vivir, Kusch remite a la polisemia del término vida, y señala que: "...vida, viene de darse por sí y además llena el cosmos por aquello de que hasta las piedras tienen vida. El cosmos no esta lleno de cosas, que se entrechocan mecánicamente, sino de algo que implica seminalidad, crecimiento, producción, supervivencia, ante los embates del medio, y cierta inmunidad" (Kusch, 2000c: 402) Pues, siguiendo a Kusch, la vida no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el vivir mismo. En este sentido, la vida no se define, sino que transita entre el estar y el ser, como símbolo, es decir, como encuentro, entre lo puramente dado (indeterminado) y lo determinable (es), que va trazando la biografía, no solo del hombre, sino de las piedras, las montañas, el agua, con los episodios, que se van dando e instalando, pero que siempre podrán haber sido otros.

De este modo, el "ganarse la vida", supone un acierto hacia la eficiencia y la determinación, lo cual se simula en el juego el "saber vivir", el cual, según Kusch, entre otras cosas mienta el: "...ganarse la vida, o sea sugiere una estructura lúdica, como así también una filosofía de vida". (Kusch, 2000c: 404) En tanto, en este juego, se trata de buscar un "acierto fundante", como una determinación definitiva. Cuando, más bien, estos aciertos fundantes son simples momentos o episodios del viviendo, y no hacen a la totalidad. Puesto que, el estar, del estar-viviendo, inquiere por un fundamento mayor, que no se asoma, abriendo a un juego del vivir, en el que no se trata de determinar, sino de dejar-se-ser determinado, desde una alteridad, que presiona.

En tanto, lo lúdico del vivir restituye la fluencia del estar, donde el "esto es" de las cosas no pasa de una posibilidad, para regresar y cumplir con la circularidad del vivir[7]. Pues, siguiendo a Picotti (2008) se regresa del "siendo del ser al estar". Por tanto, se trata de pensar la vida y su acaecer, parafraseando a Kusch, como un "cumplimiento de un descenso a la existencia", la vida, se supone, que debe ser cumplida, es decir, vivida. En el estar siendo y el así es la vida, siguiendo a Kusch, se traduce la desazón de que no se es dueño, totalmente, de todo el vivir.

c) Las re-vueltas y, el volver a ser desde el estar: el Vivir bien y el Buen vivir

Entre las prácticas de-coloniales actuales, es posible recuperar la experiencia del "vivir bien y/o buen vivir", propios de los pueblos indígenas de habla quechúa y aymara, bolivianos y ecuatorianos, sobre todo. Puesto que, dichas prácticas, implican un retorno a la vida y al juego de la existencia propia, que al modo de *Pachakuty*[8], es decir, como re-vueltas, emergen y se instalan en el suelo *Abya Yala*.

---

[7] Ver: Kusch, 2000 c, Op...cit... p.: 404

[8] Parafraseando a Kusch, *Pachakuty* puede significar "revolver el tiempo", en el doble sentido de perderse el tiempo viejo y renovarse el tiempo nuevo o "trueque de la realidad, en que vivo que tiende-a-volver". A modo de síntesis, el *Pachakuty* es considerado como el "vuelco o trueque del pacha", el cual no significa, solamente, tiempo o solamente suelo, sino algo más comprometido y profundo, el espacio-mundo, en el cual el hombre-runa está siendo. Ahora bien, dicho vuelco, no es sinónimo de destrucción, sino de cambio de lo

Pues, *suma qamaña* (aymara) se traduce como "vivir bien", y *sumak kawsay* (quechua) "buen vivir", ambos refieren al estar siendo en plenitud.

En tanto, en aymara se dice: *suma qamañatakija, sumanqañaw*, que significa "para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien". Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; estar bien o *sumanqaña*[9]. Y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia, siendo parte de un cosmos-pluriverso y vivo.

Según palabras de estos pueblos indígenas, es en este tiempo histórico, cuando se trata de volver a ser *Qamiri*, en aymara se trata de volver a nuestro *thaqi*, *camino* en castellano. En quechua, que tenemos que volver a nuestro *yan*, a nuestro *tape,* como dicen los guaraníes: "…Hemos decidido volver a nuestro camino, (…) ese camino de equilibrio, en el cual generar armonía entre el hombre y la mujer, entre el hombre y la naturaleza. Nuevamente tenemos que volver a ser, porque la colonización ha hecho que nosotros dejemos de ser" (Choquehuanca Céspedes, 2010: 10). Este volver a ser implica comenzar de nuevo, pero en otro plano del vivir. Puesto que, desde el estar es posible, siguiendo a Kusch, "volver a ser", pero desde el estar no más, profundo y propio, en el cual re-crear, simbólicamente, un domicilio existencial.

Los objetos y el ser alguien, ya no son el móvil vital de la existencia, sino que, desde la interioridad germinativa se trata de vivir bien. A partir de lo cual el mero estar, está siendo restablecido mediante una re-creación de mundos desde el estar aquí y el estar siendo propios. Esto se realiza en una comunidad tejida en continuidad con el ambiente, desde la lucha por la vida, en el entre de la vida y la muerte. Parafraseando a Kusch, "vivir es estar firme aquí".

A modo de conclusión:

En este ensayo de un pensar seminal, en el entre abismático de lo dado que está, la intención fue des-andar la cuestión de la de-colonialidad del ser, no con los anteojos traídos por otros y construidos en entramados teóricos-filosóficos ajenos, que por costumbre y colonialidad se han tornado

"nuestros". Sino, en el acaecer del mero estar, y el dejar ser de un ethos latinoamericano, en suelo *Abya Yala*.

De este modo, la de-colonialidad en torno del pensar seminal, permite adentrarse y des-encubrir la vida sin más y el "así es" del silencio lleno, que deja ser mundos posibles, en suelos diferentes, en la fecundidad y la finitud del estar siendo. Ya no más el otro, en la búsqueda afanosa por "ser alguien", sino en el desgarrante y meditativo juego existencial del mero estar, para poder ganar, parafraseando a Kusch: "la plenitud de lo humano",

profundo, es decir, de un proceso en el cual se des-hacenhaciendo, las estructuras, lógicas y prácticas vigentes, excluyentes, homogeneizadoras, hegemónicas y coloniales. Kusch, R. 2000b, op…cit…Pp.: 340-353

[9] Síntesis extraída de: Huanacuni, (2010) "Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas". op…cit…

puesto que: "… nuestra misión en América no logra recuperar la seriedad que le exige el imperio, porque comprende la transitoreidad de la trampa del ser, y con ello el fin del imperio mismo" (Kusch, 2000c: 432)

Se trata de estar siendo, en el camino de la existencia propia que permita crear cultura, patria, gobierno y sentido, en el juego acontecimental, que dan los aciertos fundantes de esa eternidad, que también se gasta. Para esto, es necesario ensayar una de-colonialidad del pensar y el saber, es decir, un pensamiento latinoamericano, una filosofía o filosofías, en el suelo de la América Profunda *Abya Yala*. Esto es en diálogo con nuestras culturas vivas y aprendiendo de los discursos populares, porque como afirma Kusch, en *Aportes a una filosofía nacional*: "…la filosofía entre un suelo y lo viviente abandonado a su mero estar, a partir de lo cual, se reedita la universalidad, pero siempre en un encuadre geocultural". (Kusch, 2000d: 30)

Referencias

Castro Gómez, Santiago (2007), Michel Foucault y la colonialidad del poder, en Tabula Rasa., No.6:, Enerojunio, Bogotá – Colombia, ISSN 1794-2489, pp. 153-172

Castro Gómez, Santiago (2000), Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro, en Lander, Edgardo (comp) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectiva latinoamericana, Bs. As. Argentina, Edic. FLACSO.

Choquehuanca Céspedes, David (2010), Hacia la reconstrucción del Vivir Bien, en: América Latina en Movimiento, publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de información, ALAI 454, N°XXXIV, Febrero. Quito, Ecuador, ISSN 1390-1230, pp 8-13.

Foucault, Michel (2007), Nacimiento de la Biopolítica, Argentina. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín (2003) Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento, Argentina, Edit. Biblos y Almagesto. Huanacuni, M. Fernando (2010), Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, Perú, Consultaría. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI Lima.

Kusch, Rodolfo (2000a), Obras Completas, Tomo I, Rosario Santa Fe. Argentina, Ed. Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (2000b), Obras Completas, Tomo II, Rosario Santa Fe. Argentina, Ed. Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (2000c), Obras Completas, TomoIII, Rosario Santa Fe. Argentina, Ed. Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (2000d), Obras Completas, Tomo IV, Rosario Santa Fe. Argentina, Ed. Fundación Ross. Kusch, Rodolfo (1996), Cuando se viaja desde Abra Pampa, en la Revista Kiwicha Cultural Del Mundo Andino, Año 2, Nº 10, julio-agosto, Argentina.

Quijano, Aníbal (2000), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Bs. As. Argentina, Edic. FLACSO.

Picotti, Diana (2008), Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana.Argentina,http://www.ensayistas.org/critica/generales/CH/argentina/kusch.htm

Walsh, Catherine (2005), Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad, en: Pensamiento crítico y matriz (de) colonial, Quito, Ecuador, Edic. Abya Yala; Pp. 13-36.

Supuestos de una filosofía intercultural

Jorge Alberto Reyes López
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El programa de una filosofía intercultural es muy reciente. Por esto, no podemos asirnos de un trasfondo teórico lo bastante elaborado y sistematizado. Pero dejarlo sería un acto de suma irresponsabilidad, pues lo que significa el movimiento de filosofía intercultural es precisamente una oportunidad de repensar temas olvidados así como aprender a pensar nuevos a la luz de los problemas que enfrentamos en nuestro presente. La problemática que le interesa ayudar a enfrentar a la filosofía intercultural, es la relación entre culturas y visiones del mundo distintas. Es decir, "ayudar a comprender que las diferentes culturas y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados y no sólo 'estilos individuales' opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida en abundancia" (Fornet-Betancourt, 2001: 270).

Palabras clave: interculturalidad; filosofía; cultura; mundialidad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Reyes López, Jorge Alberto. 2016. "Supuestos de una filosofía intercultural", *Humanidades Populares* 11 (19), 74-92.

APA
Reyes López, J. A. (2016). Supuestos de una filosofía intercultural. *Humanidades Populares, 11* (19), 74-92.

Chicago
Reyes López, Jorge Alberto. "Supuestos de una filosofía intercultural". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 74-92.

MLA
Reyes López, Jorge Alberto. "Supuestos de una filosofía intercultural". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 74-92.

Harvard
Reyes López, J. A. (2016) "Supuestos de una filosofía intercultural", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 74-92.



La filosofía intercultural se pregunta: ¿Cómo es posible la comprensión de lo culturalmente extraño o ajeno? ¿Cómo poder construir paulatinamente un mundo mejor, a partir de una comunicación entre las ricas constelaciones de saberes y experiencias culturales que proceden de distintos locus?[1] ¿Cómo enfrentar los principales problemas de marginación, de exclusión o de daños ecológicos no ya desde una razón magistral que dicte lo que ha de hacerse, sino desde la convivencia y el aprendizaje que puedan lograrse entre los pueblos del mundo? Se intenta reconocer el valor de la palabra de los otros, para intervenir en los asuntos de diversos niveles que más importan y afectan a todos los seres humanos. Particularmente puede decirse que la filosofía intercultural (al menos en la perspectiva de nuestro autor) es una filosofía con pretensión de mundialidad. Pero no una mundialidad que cancele y niegue a su paso, sino una que logre a partir de un diálogo entre diálogos la suma de todos aquellos que hacen el mundo. Este mundo no es una simple estancia, sino que nos la "habemos" en él. Nos hacemos cada día en su seno en función de un pasado también desbordado de voces. En lo que viene, por tanto, plantearemos propedéuticamente estos temas a la luz del pensamiento de uno de los más importantes exponentes de la filosofía intercultural, Raúl Fornet-Betancourt.

Conviene por tanto, para ir dilucidando lo que entiende Fornet-Betancourt por filosofía intercultural, retomar una aclaración expuesta por uno de los fundadores del movimiento de filosofía intercultural, Ram Adhar Mall. Para él, la idea de una filosofía intercultural no supone que ella sea una nueva disciplina que tome "continuidad" con respecto a la filosofía hecha en el mundo occidental hasta el presente, ya sea en una tradición o en otra. La filosofía intercultural, dice Adhar Mall:

> Es en primer lugar el nombre de una *actitud filosófica* (*philosophical attitude*), una *convicción* filosófica de que ninguna filosofía es la filosofía para toda la humanidad. Esta actitud se aplica, *mutatis mutandis*, a la cultura y la religión también. La filosofía intercultural es, en otras palabras, el nombre de una nueva orientación (*new orientation*) de y dentro de la filosofía, que acompaña a todas las distintas tradiciones filosóficas concretas y les prohíbe que se pongan en una posición absoluta, monolítica (*absolute, monolithic position*). (Mall, 2000: xii)

Hemos dado la palabra a Adhar Mall, pues su planteamiento, que sin duda va más allá de un intento fácil de definición, condensa de modo general el sentido de esta nueva filosofía. A saber, y ya en palabras de Fornet-Betancourt, que la filosofía intercultural tiene que aprender a pensar de nuevo (si es que alguna vez lo hizo) en la escuela del diálogo intercultural (Fornet- Betancourt, 2004: 12). En el que pueda crear un contexto de

[1] Por locus no entendemos sólo el "lugar" geográfico, sino todo lo que involucra el vivirlo y organizarlo de acuerdo a los horizontes culturales.

comunicación entre todas las expresiones culturales. Los puntos de partida de cada discurso, generalmente monoculturales, pueden preparar el camino para la discusión con las otras tradiciones, pero no se han de tomar dichas instancias de formulación como *el* "nombre completo" que pueda dar cuenta de toda la realidad que intenta nombrar. Las razones y explicaciones han de ser redimensionadas por la *constrastación* con otros *lógos*. En este sentido, la filosofía intercultural puede leerse como una invitación atenta a realizar *ad extra*, las propias posibilidades del discurso culturalmente e históricamente situado. Se habla de una "convicción" o "actitud" filosóficas, porque ellas son entendidas como la moderación, prudencia y cordura que deben primeramente limitar y prohibir las expresiones de una *hýbris* (la "desmesura" que se expresa como arrogancia e ignorancia) de la propia razón, así como de orientar a la misma en una *apertura* de respeto y reciprocidad para con las posiciones que son distintas y distantes a las "poseídas" por ella. "Convicción" expresa también el convencimiento de que la apertura, al encuentro con otros horizontes, es posible y necesaria y que ello contribuye a la construcción del espacio idóneo para la interculturalidad. El beneficio, por ende, redundaría en la cultivación y desarrollo de una experiencia *polilógica* de la humanidad toda. Es decir, estaríamos ante el advenimiento de una verdadera *ecumene* entre los pueblos, como dice Fornet-Betancourt.

En la búsqueda de una nueva constelación de saberes y culturas, que sería precisamente la *transformación intercultural* de la filosofía, es lo que Fornet-Betancourt halla en esta "nueva figura" de la filosofía. La filosofía intercultural posee el carácter de *novedad*, nos indica el autor, porque el tema que aborda brota de lo inédito (Fornet- Betancourt, 1994: 10). Fornet-Betancourt ha establecido varias razones para sostener esta afirmación. Pero no se prevenga el lector con la falsa impresión de que dichas razones se centran en la "juventud" del programa de filosofía intercultural. Enseguida mostraremos el sentido de "novedad" que la ha conferido Fornet-Betancourt a la filosofía intercultural y con ello esperamos mostrar una consideración general de lo que supone una filosofía en clave intercultural.

Novedad, no sólo por la temática requerida de estudiar sino por la manera misma de estudiarla como quehacer filosófico, como práctica, es en lo que también se requerirá un sentido renovado en este espíritu. Pero este "giro" no es sólo teórico o metodológico sino que "se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural" (Fornet- Betancourt, 1994: 10). Todo intento de colocar el propio discurso cultural como absoluto, como expresión sintomática de todo etno-centrismo, debe ser reemplazado por un libre ejercicio de las filosofías, distintas todas ellas, de distintas procedencias, en las que puedan "converger". La necesidad de historizar cada tradición filosófica, cada discurso cultural, posibilita *situar* en una justa dimensión, primeramente "local", dichos discursos. Se trata de no abordar las realidades culturales como supra-históricas o como teniendo, *frente a otras realidades*, "destino manifiesto". Desde luego que cada constelación cultural vivida por una comunidad concreta ha forjado meta-relatos con respecto a su propio origen y destino. Sin embargo, esta realidad o derecho no implica imponerlos a los demás. Los demás, que son siempre los otros de nosotros (en aquello de *nous et les autres* de Tzvetan Todorov), no suponen un terreno plano

en el cual continuar una cierta intención. Son, más bien, límite y a la vez apertura de mis propias ideas sobre el mundo. La "convergencia común" de discursos, en este caso los filosóficos, supone poseer la conciencia de las tierras, de las regiones y de las comunidades de las que *parte* inevitablemente cada uno. Pero también la conciencia de acudir a un "encuentro" en el que son discursos *entre* discursos. Ciertamente los modelos de dominación y colonización implican un obstáculo real para cumplir con esta pretensión.

La filosofía intercultural intenta superar los esquemas de la filosofía comparada, principalmente en su afán de traducción de las principales nociones provenientes de otras filosofías dejando a un lado la investigación de campo, el diálogo y la convivencia que deberían normar y dar sentido a la investigación misma. Los estudios comparativos forman en este marco, lo que Panikkar ha denominado las "corrientes de universalización", que son características de la cultura occidental (Panikkar, 1990:71). La homogeneización de los discursos de las otras culturas se coloca como esfuerzo por mantener cierto control sobre ellas. Al fin, ¿cómo es posible "comparar" temáticamente visiones filosóficas distintas, dándoles un "tratamiento justo", sin caer en el peligro de un reduccionismo que fomentase una filosofía universal como pensamiento único? Más allá de una metadisciplina (la "filosofía comparativa") que cumple con un proceso por el que una cierta filosofía se compara a sí misma con otras (Panikkar, 1990: 76), es necesaria una realización horizontal de la filosofía en la convocación, el aprendizaje y la convivencia de las experiencias filosóficas de toda la humanidad (FornetBetancourt, 1994: 10). Como proceso *polifónico* y no como un abarcamiento del mundo desde un solo universo conceptual que "subsumiría" los otros discursos al propio. Se pretende la expresión armoniosa de los diversos discursos pero a partir del *contraste*. Del mero observador que convierte al otro en *objeto de interés* u *objeto de investigación*, pasamos así, según nuestro autor, a una *actuación* filosófica en el encuentro con los otros (Fornet-Betancourt, 1994: 15). Precisamente la culminación de este proceso haría efectiva la existencia de una filosofía intercultural propiamente dicha. En este sentido, nos afirma Fornet-Betancourt, la filosofía intercultural, renuncia a operar bajo un único modelo teórico-conceptual al nivel interpretativo. La interpretación de lo que somos en cada caso nosotros mismos, y de lo que son los otros, no pasa por un marco de referencia cerrado y "completo". Se va creando en la "búsqueda creadora" por la *interpelación* alcanzada en el diálogo con los demás.

En la búsqueda de un concierto *poli-fónico*, donde adquiere novedad la filosofía intercultural, no basta con exhortar a la reciprocidad, a la simetría y a la igualdad entre los que deben a partir de ello considerarse interlocutores válidos y legítimos (todos con pretensión de verdad), sino que al hacerlo, la filosofía intercultural muestra el error de hacer "centro predominante" cualquier discurso cultural filosófico determinado. En ello se cuestiona principalmente la visión ideológica del "euro-centrismo", que ha construido una visión arbitraria, artificial y mítica de lo "europeo", asumido como un culturalismo dominante y exacerbado.[2] Pero también de cualquier otra forma de "centrismo" que impida la

[2] Comenta Samir Amín: "[…] el eurocentrismo no es una teoría social propiamente dicha […] Se trata [más bien] de un *prejuicio* que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales […]". Amín, S., 1989, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, p. 86. Subrayado mío.

intercomunicación y la interconexión en el ejercicio de una *razón inter-discursiva* (FornetBetancourt, 1994: 11). No obstante, Fornet-Betancourt, previene contra la idea de prescindir o rechazar las tradiciones o las identidades culturales propias de cada pueblo o comunidad. No se puede arribar a un auténtico diálogo sin "posición" alguna. La "posición" con respecto al mundo es principalmente expresión de la herencia cultural. Negar esto es negar la propia posibilidad de decir algo con sentido sobre el mundo. Ciertamente que a los ojos de los defensores de la interculturalidad esto no representa una posibilidad deseable. No se niega la identidad cultural de la que se parte y por la que precisamente se dan los "supuestos" y los "temas" sobre los que versará todo posible diálogo. Lo que se niega, y enfatiza nuestro autor, es el carácter "exclusivista" de una visión particular, que no sólo hace "partir" desde sí (como "único" horizonte de comprensión) sino que *devuelve* ("comparando" desde sus respuestas "universales") a sí misma todos los demás discursos, convirtiéndose en "medida" de todas las cosas. De ahí que la dimensión crítica frente a lo propio, como lo entiende Fornet-Betancourt, recomienda establecer una relación no fetichizadora o sacralizadora del propio horizonte cultural. Y en esto es importante citar al autor: "Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación." (Fornet-Betancourt, 1994: 11).

En este sentido, las tradiciones que me constituyen culturalmente, que me dan identidad, son las que me permitirían llegar a un encuentro con el otro, pero no como el interminable reflejo de sí mismo en el otro, sino como la oportunidad de hacer surgir nuevas realidades y concepciones a partir lo que ambos interlocutores han podido ofrecer. La *intercomunicación* es la manera en cómo se realiza lo intercultural, y en dicha realización se juega la renovación y recreación de los horizontes culturales. Así lo ha comprendido Álvaro Márquez-Fernández en referencia a nuestro autor:

> [Para Fornet-Betancourt] la vida en común ahora [significa] vidas interceptadas por una comunicación en comunión con otras vidas que se asocian con mayor frecuencia en un espacio y en un tiempo donde [se] tiende a difuminar [las] fronteras egocéntricas por otras movilidades sociales [culturales] que intentan agrupar a los seres humanos en términos de solidaridad, fraternidad y responsabilidad. (Márquez-Fernández, 2006: 197)

Este principio de la filosofía intercultural (el de la "intercomunicación") es de suma radicalidad y muestra la necesidad, no de prescindir de nuestra historia sino de "actualizarla", de fortalecerla en la medida de nuestra auténtica convivencia con los otros. La cultura misma se va mostrando de esta manera no como un todo unificado e inviolable sino como el imperativo categórico por el que cada miembro de una cultura debe llevarla hacia caminos no vistos y no insinuados antes. Es de esperar que este proceso contribuya a cambiar la comprensión misma de la "identidad", ya sea filosófica o cultural, que a partir de este momento tendrá que abandonar su condición estática y abstracta para redefinirse históricamente (FornetBetancourt, 1994: 11). La mismidad, en aquello que somos nosotros mismos, no se concibe, en el discurso de una filosofía intercultural, como arquetipo al que van encaminados todos los esfuerzos, como rezaba el antiguo edicto "llega a ser el que

eres"; la mismidad se construye en el horizonte de lo finito, de lo mudable y del insondable y profundo mar del encuentro. El autor supone también en este punto una concepción de cultura en la que ella no significa una esfera abstracta, unitaria, delimitada[3], reservada a creación de valores "espirituales". La cultura puede ser vista en cambio como el "proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar" (FornetBetancourt, 2001: 181). En este sentido, la cultura no es un todo omni-determinante de los miembros que se identifican con los valores que van constituyendo una cierta *visión cultural*, sino que es el resultado de la manera en como estos miembros y las comunidades organizan y se dan para sí mismos sus valores y fines a través de la generación constante de una pluralidad de tradiciones (que se relacionan entre ellas mismas en continua tensión y conflicto). Por lo que las "fronteras" (*borders*) de la cultura no son distinguibles pues la materialidad desde la que se rehacen constantemente tampoco lo es, es decir, la comunidad y los miembros mismos de la cultura.

Las tradiciones se convierten en *puentes* que facilitan formar una "comunidad humana". No se niegan para asumir ciegamente patrones ajenos (exculturación o desarraigo) o servir de la misma manera a los propios (etnocentrismo). Se reinician constantemente en el desgarramiento. Fornet-Betancourt propone explícitamente la dinámica de una constante "transculturación" (análogo a la "fusión de horizontes", *Horizontverschmelzung* de Gadamer), donde los saberes de unos se *transporten* a los otros. Aquellos relatos de sí mismo que han sufragado la imagen de una identidad unitaria han de ser "contrastados" y "reubicados" en el proceso de una mudanza constante, de una *maduración* gradual[4]. Lo que Fornet-Betancourt trata de precisar es que la filosofía intercultural no persigue alimentar nuestro sentido de la relatividad cultural (en su aspecto de inconmensurabilidad) quedando paralizados en nuestros respectivos lugares. Sino que aspira, al modo en como también lo ha visto Tzvetan Todorov, a tomar una posición intermedia entre la asimilación reductiva del otro a lo mismo (colonización), es decir, a la propia identidad, y la desaparición del yo en un otro (inculturación), que serían dos caras de la misma moneda. Es decir, frente a la pregunta por la comprensión del otro hay que responder que *podemos* entendernos y comunicarnos.

Ante un *éthnos* hecho centro son urgentes la disidencia, la creatividad y la mejora. En esta perspectiva la filosofía intercultural intenta fomentar una "desobediencia cultural". Por ella Fornet-Betancourt no entiende un distanciamiento reaccionario ante las experiencias que constituyen la constelación cultural propia. Es más bien, en sus palabras, "una actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su

---

[3] Esta es también la posición análoga a la de una teoría de la transculturalidad: "El concepto de transculturalidad (Transculturality) ya no se asume que las culturas sean unidades homogéneas con bordes estables. [...] Las culturas de hecho evolucionan (develop) y cambian (change) en el campo de fuerza entre el sujeto empírico y trascendental." Sandkühler, H.J., 2004, "Pluralism, Cultures of Knowledge. Transculturality, and Fundamental Rights", en Sandkühler, H.J., y Hong-Bin Lim (eds.), Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M, p. 82.

[4] Entendemos "maduración" como el proceso por el cual nos vamos haciendo más capaces para realizar una mejor convivencia con los demás.

estabilización". "Estabilización" significa el momento en el que una cultura comienza a fijarse, a cristalizarse, en sus fines y valores así como sus mediaciones; en efecto, se comienza a hacer de ella un fetiche. Justamente inicia cuando comenzamos a concebir a la cultura como monolítica y unitaria y como determinante absoluta de nuestra vida. Un ejemplo de esto lo hallamos cuando en la versión liberal del tradicionalismo, manifestada en una política ceremonial y oficialista, los productos de la cultura se van condensando en monumentos y museos o son sólo meras reliquias o ritos que sirven para ocultar procesos de dominación y pillaje (García Canclini, 1990: 179). De esta manera, y paradójicamente, aquellos que generan la cultura quedan ocultados o negados frente a las "versiones *auténticas*" de la cultura, con lo que el orden existente aparece como "natural" o "sobrehumano" sin posibilidad de ser modificado (García Canclini, 1990: 179). Porque, en contraste con esta fetichización:

> En definitiva no son las culturas ni las tradiciones en sí lo que hay que proteger dentro de un mundo universal, son los seres humanos. El ser humano se realiza con su cultura en sí, separada de los seres humanos, lo que hay que conservar; son seres humanos con culturas, con identidad propia, etcétera. (FornetBetancourt, 2004: 79)

De esta suerte la filosofía intercultural invita a fortalecer un derecho que podríamos definir como trans-cultural. Lo que entraría a ampliar la lista de los llamados "derechos humanos"[5]. Sólo apuntaremos que tal derecho supone la posibilidad de que cada miembro de una cierta constelación cultural pueda reconocer dos cosas: *a*) que su cultura es un universo transitable y modificable (no agotados en sus tradiciones o procesos de estabilización); y *b*) que se proyecta como un futuro que ha de ser refundado desde nuevos procesos de interacción encendidos por cada miembro[6]. De aquí que toda cultura tenga el derecho de ver el mundo por sí misma, pero no de reducir esa visión a una "absoluta" para todos sus miembros, para todas sus tradiciones. Se sigue, para nuestro autor, que cada miembro de las culturas deba de hacer una "opción" de éstas (Fornet-Betancourt, 2004: 79). Es importante indicar que aquí Fornet-Betancourt recurre a lo que él denomina *principio subjetividad*. Nuestro autor retoma la noción de "subjetividad" (concreta, viviente e intersubjetiva) del humanismo crítico-ético (Herder, Marx, Sartre, Lévinas, Martí, Dussel,

---

[5] Esto es posible si los derechos humanos se pueden entender como "el resultado de la decantación histórica impulsada por complejos procesos políticos, económicos, y sociales", como derechos históricos que han evolucionado y ampliándose de acuerdo a las necesidades y luchas reivindicativas de cada época. Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid, p. 166. O como el mismo Fornet-Betancourt apunta: "La idea de los derechos humanos no desciende del cielo [...] Su origen y desarrollo se explican más bien a partir de procesos de contestación situados histórico-socialmente en los que los seres humanos concretos en nombre de la simple, pero decisiva vivencia de su propia humanidad universalizan un sentimiento de su ser parte del género humano, procediendo a denunciar las injusticias de que son víctimas y a reclamar su derecho a que se les reconozca y respete como sujetos (humanos) de derechos (humanos)." Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 286. *Cfr*. Dussel, E., 2001, "Derechos humanos y ética de la liberación", en *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 145-159.

[6] Fornet-Betancourt, R., Transformación intercultural de la filosofía, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 186.

Hinkelammert) y la coloca, en su carácter libre y rebelde, como *trascendental* a toda estabilización hegemónica de la cultura. Dice FornetBetancourt:

Esta subjetividad [de la que partimos] sabe valorar y discernir, levantándose como poder de elección y reclamando su autonomía frente a la 'ley' o frente al curso legal de las cosas. Y es por eso, finalmente que esta subjetividad es la formación en la que la existencia humana conserva siempre –al menos como posibilidad- su carácter de foco irreducible de rebelión y resistencia. (Fornet Betancourt, 2004: 312-288)

Esta subjetividad representa la "fuente" motriz de toda constelación cultural, la cual imprime todo posible sentido, fin y valor[7]. En clara referencia a Martí, esto nuestro autor puede llegar a la noción de "dignidad humana". "La humanidad del hombre, o sea, la dignidad humana, es un principio que enuncia un núcleo inviolable de derechos […] la 'identidad universal del hombre' […] este principio metafísico de la igualdad esencial del hombre no niega la diferencia cultural [sino que es su principio]." (Fornet-Betancourt, 1988: 131-138)

> Porque la forma de estar –declara Fornet-Betancourt– y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de *apropiación*. (Fornet-Betancourt, 2011: 187)

Al apropiarse de la cultura ésta se vuelve una "opción" del sujeto que se desarrolla en ella; opción porque el sujeto de cultura tiene que "optar" y "tomar partido", es decir, ser sujeto *creador* de su propia cultura. Este derecho, es así, una responsabilidad por hacer prosperar la propia cultura a la luz de la tensión interna entre tradiciones y visiones presentes en la vida cotidiana. Con lo que nuestro autor introduce *la pregunta por la calidad de una cultura*. Ésta se refiere a la posibilidad de los miembros de una cultura de cuestionar su

[7] Podríamos expresarlo también con la frase de Bolívar Echeverría como "la libertad que da fundamento a la necesidad del mundo". "[…] el rasgo más peculiar del proceso de reproducción del ser humano es la constitución y la reconstitución de la síntesis del sujeto. El proceso de reproducción social [cultural] no es un proceso que repita indefinidamente, como debería hacerlo según las disposiciones de la Vida […]. Lo que hay de peculiar [en la reproducción social] es que al sujeto resultante del proceso le está no sólo abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que la inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que ese sujeto cambie de identidad." "Sólo tratándose de la comunicación –agrega- podemos hablar de un código que exige del sujeto una toma de *distancia* frente a él, es decir que se pone ante el sujeto como una *oportunidad* de componer varias significaciones concurrentes y, por tanto, también como una *obligación de elegir* entre ellas; de un código que permite, por tanto, que el sujeto lo ponga a prueba en un *apertura no sólo nueva sino inédita al contexto*." Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México, pp. 64, 152-153. Subrayado mío. En este sentido sirve para nuestro fin lo que Ernesto Laclau señala: "Estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tenga una identidad estructural, sino porque tengo una *identidad estructural fallida* [la estructura no logra constituirse como un orden estructural objetivo]". Laclau, E., 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 60.

propia herencia y reconocer que ella no puede ofrecer ni asegurar toda la vitalidad para el desarrollo y mejoramiento de dicha cultura. Pues ante la pregunta por la calidad de una cultura "lo que sus miembros quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de sentido en la vida de todos los días" (Fornet-Betancourt, 2001: 226). Esta experiencia, que hace *comparecer* a la cultura misma, lo hace bajo la convicción de que los fenómenos de la cultura, al decir también de Fernando Salmerón, no han de concebirse como entidades fijas e imperecederas sino como las realidades que surgen de los *proyectos* de los seres humanos (Salmerón, 1998: 38-39). La identidad cultural que se configura de esta manera bien puede llamarse "auténtica"[8]. De tal suerte que podamos inferir que la institución de la cultura está para el ser humano y no el ser humano para dicha institución.

La filosofía intercultural, como toma de partido y como praxis comprometida, ya está en la labor misma de *renovar* la cultura, *su* cultura. La situación cultural del sujeto, por la que se define contextualmente en parte, no es fatalidad sino posibilidad de su actuar mismo. (En tal análisis se precisa decir que el sujeto es *trascendental* a la toda constelación cultural). Frente a la "estabilización" –represora y dominadora por definición[9]– es necesaria la alternativa, o como decíamos, la disidencia. Esta es la dialéctica de liberación y opresión, que determina el conflicto de las tradiciones y que atraviesa a todo horizonte cultural. Por lo que la tesis de nuestro autor llega a una radicalidad: "desobediencia cultural es, pues, praxis de liberación"; el paradigma de la liberación y el paradigma de la interculturalidad son complementarios (Fornet-Betancourt, 2001: 188). El sujeto de las culturas ha de renovarlas primeramente (incluso más allá de enfrentarse a la Modernidad) por una *opción* por los oprimidos por el proceso de estabilización que en el proceso de opresión y absolutización de la cultura. Fornet-Betancourt muestra todo este proceso como aquella libertad por la que llegamos a ser libres. Dice nuestro autor:

> […] incluso bajo las condiciones de un "espíritu de la época" dominante [estabilización], es decir, de una ideología en pleno ejercicio de su función de control social y espiritual, pueden emerger la protesta, la resistencia, la crítica y hasta experiencias alternativas que testimonian a su vez que el ser humano no coincide nunca plenamente con la época en la que vive o, dicho con más exactitud, con lo que el "espíritu dominante" de su época quiere que sea. (Fornet-Betancourt, 2004: 19)

---

[8] En este sentido, agrega Salmerón a lo dicho: "Lo contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una *situación distinta* de la que vive su pueblo […]". *Ibid.,* p. 81. Subrayado mío.

[9] El proceso de solidificación o estabilización de lo social y cultural –sobre todo en la civilización post-industrial– puede muy bien verse como interiorización progresiva desde el Paleolítico de la imagen del Padre (l'image du Père) que ejerce Dominio y Poder (Dictadura y Totalitarismo) sobre los "hijos" a través de la culpabilidad inconciente adquiridas por las Instituciones socio-culturales. Tal es la teoría del "sociopsicoanálisis" (Sociopsychanalyse) de Gérard Mendel. Mendel, G., 1968, La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse, Payot, París, p. 402.

En los procesos anteriormente señalados consiste, según nuestro autor, una verdadera *universalidad*. Como un "movimiento de universalización *compartido* que crece desde cada universo cultural específico; pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo" (Fornet-Betancourt, 2001: 180). Quizá en este punto se encuentre una novedad digna de ser registrada en el curso de lo que ha significado una filosofía intercultural. Tradicionalmente se ha sostenido la creencia de que la dimensión "universal" en lo concerniente a lo humano, se había restringido a una supuesta esencia o naturaleza (*phýsis*), que al mismo tiempo fungía como referencia normativa para actuar (tal es el caso de Aristóteles, Hobbes, Hume, entre otros). No obstante la crítica contextual, histórica, económica y hasta psicológica ha mostrado que una visión "absoluta", "objetiva" y "última" de lo humano es simplemente imposible. Lo universal no está puesto como el *script*[10] que hay que seguir al pie de la letra. Lo universal, como lo común a todos los hombres, se va develando en sus múltiples determinaciones y diversas constituciones que al lograr "converger" dentro de un proceso de mutuo aprendizaje harían pasar una universalidad distinta, *plural*. Con lo que se podrían evitar, tanto la fragmentación de los discursos como el subsiguiente relativismo cultural. Se trataría entonces de "reflejar la diversidad contextual y cultural de la humanidad en toda su riqueza y a replantear desde ésta sus pretensiones de universalidad y de verdad" (Fornet-Betancourt, 2004: 43). La manipulación de una pretendida "universalidad" por parte de una cultura, es lo que ha de quedar superada. La nueva universalidad se ha de rehacer a partir de un programa regulativo que pueda encauzarse al fomento de la solidaridad entre todos los universos culturales que componen este mundo. El *relacionarse* y el *acompañarse* se convierten así en los aspectos cruciales para crear procesos capaces de hacernos universales y verdaderos (Fornet-Betancourt, 1994: 11). En el acompañamiento podemos ser realmente nosotros mismos.

Las consideraciones hasta aquí expuestas y que nos ha ofrecido el autor nos conducen a entender que la filosofía intercultural no se percibe aquí tan sólo como posición teórica (que la ejercita críticamente), sino como una *disposición* o *actitud* por la que el ser humano se capacita y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias (culturales), en relación con los llamados "otros" (Fornet-Betancourt, 2004: 14-15). No trata de ser un concepto *normativo* que se refiere a modelos de sociedad que sirven para guiar las decisiones y acciones de todos los sectores vinculados con las políticas culturales, tal como lo promoverían ciertos modelos multiculturales (Olivé, 1999: 59). Tampoco centra el debate intercultural sólo en una línea jurídico-política o concibe unilateralmente una realidad política (que sería la liberal) como el marco adecuado para la ejecución de un posible diálogo intercultural (Vallescar, 2000: 172). No postula entonces un "concepto normativo" desde sí misma en una situación de privilegio epistémico o moral. Incluso se desmarca de él.

> La perspectiva del multiculturalismo [liberal] –dice Fornet-Betancourt– no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel [*sic*] quiere lograr una

[10] Aquí usamos la palabra inglesa para referirnos al "libreto mediático" que se demanda de los agentes culturales.

> “cultura común” por yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la ‘desobediencia cultural’, busca la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir convertir las fronteras culturales en *puentes sin casetas de aduana*. (Fornet-Betancourt, 2001: 188)

La normatividad de que podría hablarse, en todo caso, podría ser realizada y configurada como fruto del diálogo mismo, del acuerdo y de la interacción cultural y no como un punto de partida preconcebido. En este sentido, la filosofía intercultural funciona más como una serie de recomendaciones y consideraciones preliminares y de orientación, siempre puestas al ejercicio libre del contraste y mejoramiento, encaminadas a construir las bases y las condiciones de un auténtico diálogo entre experiencias culturales distintas. Es cierto también que la filosofía intercultural va incluyendo progresivamente concepciones acerca de las culturas, de sus estructuras, de las comunidades y sus miembros, de los derechos humanos y de las demás determinaciones materiales y formales que las hacen posibles. Pero lo hace estando colocada en las fronteras mismas de lo cultural.

Llegados a este punto y sobre lo ya dicho previamente, conviene indicar que la filosofía intercultural da un paso más frente a las consideraciones actuales de la “tolerancia” como virtud pública (Rawls) o principio jurídico-político dentro de un sistema económico y político determinados. Sobre todo de una concepción de la tolerancia en sentido “débil” o “pasivo”, como el soportar desdeñosamente (la misma noción de tolerancia implica *desaprobación*, relación de poder, reflexión deliberada a tolerar, tratando al otro como “enemigo”) (Martínez de Pisón, 2001: 121) a quienes viven y piensan de modo distinto a nosotros. Este tipo de tolerancia, denominada así por Otfried Höffe, es superada por una tolerancia “activa”, “fuerte”, auténtica y verdadera que reconoce los derechos del otro en igualdad de condiciones, que los suscribe incluso, para desarrollarse libremente de acuerdo a su propia visión del mundo (Höffe, 2007: 270-271). De ahí la garantía de una salvaguarda en el derecho público en este segundo caso. Se trata de combatir la homogeneización y uniformidad social, cultural, ofreciendo el cuidado, la protección y las garantías necesarias para el fomento de las distintas formas de vida. Ante lo que una visión política igualitarista y social es esencial para esta concepción “fuerte” de la tolerancia. No obstante, aún cuando la apuesta de Höffe se centre en este tipo de tolerancia, considerada como el paso de lo “individual” a lo “social”, no es lo suficientemente radical. Esta postura es criticada por Fornet-Betancourt al señalar de modo distinto.

Lo que para Höffe pasa por las instituciones políticas vigentes que “administran” estos derechos, para Fornet-Betancourt significa el reconocimiento a la diferencia activa de las culturas *más allá* de las políticas vigentes. ¿Cómo se respeta el derecho de otros a su cultura sólo desde un horizonte monocultural y explícitamente depredador como el capitalismo financiero? Frente a una tolerancia en sentido “fuerte”, que ya significaría un sustantivo avance en las sociedades actuales, la filosofía intercultural promueve la idea de pasar ahora de una visión que deja al otro en su orilla del río a aquella que le permita cruzar y “tomar cierta distancia”. No para forzarlo a adoptar un modelo ajeno de vida. No

para vaciarlo de sentidos con los cuales hace su mundo. Sino para hacerlo *creador* de su propia herencia e identidad. La concepción de una tolerancia en sentido "fuerte", como la propone Höffe, permite y reclama el reconocimiento activo del otro en su diferencia. Pero es posible que promueva una convivencia de identidades disminuidas por los sistemas opresores y excluyentes ante los que han surgido como resistencia o mera reacción.

Una filosofía intercultural supera una tolerancia aún en este sentido "fuerte" (aunque bien puede asumirla como uno de sus pasos primeros) porque busca no sólo el reconocimiento sino el "entendimiento", el mutuo enriquecimiento, por lo que la propia identidad es cuestionada y es invitada a recorrer nuevos senderos. Esta consecuencia deviene del reconocimiento activo del otro en su diferencia. Ya que de reconocer el derecho del otro a hacerse la vida a su libre ingenio, también supondría, si se le toma *enserio*, poder alimentarse y aprender de su modo de vida, de su experiencia, de su astucia histórica. Las identidades así no quedan "como estaban" o se limitan a ser asimiladas e integradas a lo existente, sino que se desbordan, *maduran*. Con lo que no hay lugar para el mismo mundo (ni de su privilegio ni de absolutismo), éste ha de *transformarse* necesariamente. En una real "comunión", como lo hemos mostrado, de dos que entran no salen sólo dos. Algo se ha descubierto en la compañía, en el desgarramiento, en la procesión y en el impacto de la vida del otro. Y no hay real encuentro sin cuestionarse a *sí* mismo[11]. La filosofía intercultural da el "paso" de la convivencia fraterna entre substancias culturales unitarias a la convivencia *solidaria* por la que las percepciones del sí mismo se dislocan y dan lugar a una maduración, un enriquecimiento, de lo propio ante un otro que desde ahí se miran con un horizontal amor. "Pues el *encuentro* –dice Fornet-Betancourt– con esas [otras] voces que nos salen al encuentro y nos interpelan para que también nos hagamos cargo de su mensaje y perspectiva, significa la posibilidad históricoexperiencial de reperspectivizar nuestra manera de pensar" (Fornet-Betancourt, 1994: 51). Aprender a pensar desde la polifonía del pensamiento exige entonces una relación entre sujetos que están dispuestos a aprender unos de otros.

Para comprender mejor el sentido de la filosofía intercultural propuesta por FornetBetancourt es necesario recurrir a los supuestos hermenéuticos y epistemológicos que él ofrece. Frente al desafío hermenéutico que representa el diálogo intercultural se hace necesario reelaborar los presupuestos de nuestra forma de entender. Algunos elementos que se establecen para poder ofrecer en un futuro un tratamiento detallado de esta cuestión son:

[11] Hablando de la conversación genuina, como uno de los momentos humanizadores por excelencia, Gadamer decía en perfecto acorde con lo dicho hasta aquí sobre el "espacio de la comunicación": "La conversación deja siempre *una huella* en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho [sólo] de habernos enseñado algo nuevo, sino de que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación tiene una *fuerza transformadora*. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que *nos transforma*". Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 206207. Subrayado mío.

a) La *historización* o reubicación del problema hermenéutico que supone la filosofía intercultural desde el marco del conflicto Norte-Sur. Lo que implicaría un revisión exhaustiva del desarrollo de la actual idea de "racionalidad", sobre todo en sus formas reductivas y excluyentes. Lo que se "busca es la transformación de la razón, dejando entrar en su proceso de constitución las voces de aquellos que hasta ahora han sido *afectados* por sus distintas formaciones vigentes, pero que se han visto excluidos de la dinámica productiva de las mismas" (Fornet-Betancourt, 1994: 16). Las perspectivas del Sur han de ser integradas igualitariamente en la reconstitución de una nueva forma de racionalidad. En los mundos que han sido ocultados por el poder instrumental y hegemónico-imperial de la razón se encuentra una esperanza de universalidad auténtica.

b) Ha de tratarse por todos los medios no convertir el propio mundo categorial como el lugar privilegiado a partir del cual se puede dar la *comprensión* con el otro. Seguir sosteniendo un entender que sólo *asimila* al otro por reducción dentro de los límites del sentido concebido previamente, implica no poder apreciarle como una *fuente de sentido* con igual originalidad y dignidad (Fornet-Betancourt, 1994: 17). Con lo que también debe presentarse la disposición a aceptar al otro como "indefinible". Una forma para conocer auténticamente al otro se establece cuando el conocimiento nace en las condiciones y situaciones históricas del encuentro con él, donde su presencia ya sea como resistencia o como memoria, en su forma de vida y cultura, hace *patente* su fuerza discursiva desde su alteridad. Aquí escoge el autor la expresión "*reverso* de la historia". Las voces y sentidos acallados menguan el ser-posible del ser humano. Acudir a ella y responder a las interpelaciones de donde surgen como otra-historia, como rumbos *alternos* que son ofrecidos a la humanidad, infunden la oportunidad de reubicar el fundamento de nuestras certezas y logros. Así, el sentido fundado por mí se puede calificar de parcial, mientras que en un encuentro de real aprendizaje con el otro puede devenir en un conocimiento mucho más fuerte y complementario del mundo al "levantar un nuevo horizonte de comprensión". El conocimiento por vías inter-discursivas opera con un mayor sentido de

"realidad";

c) El otro como sujeto histórico de vida y de pensamiento no es constituible o reconstruible desde la posición de otro sujeto (Fornet-Betancourt, 1994: 17). Pues el ser humano se resiste a toda clasificación (Panikkar). El despliegue del propio pensamiento alcanza límite ahí donde el mundo del otro comienza. Las ideas que se hacen para entender su modo de vida pueden tener mejor asidero, como se ha expuesto, en la escucha atenta de su discurso, en situación.

Estas condiciones previas pueden ayudar a enfrentar hermenéuticamente la realidad distinta de los otros. Promoviendo a cada paso una comunicación abierta por la que los que se escuchan seriamente, en reciprocidad, pueden *transformarse* ellos mismos y reconstruir a partir de ello sus modelos de conocimiento. El programa de filosofía intercultural supone en este sentido cuestionar y desmantelar los principios que impiden todo auténtico diálogo. Sin embargo, y esto representa a nuestro juicio una de las principales potencialidades del discurso intercultural, para lograr tal propósito el único

método posible se halla en el mismo ejercicio intercultural del pensar y el vivir. El diálogo intercultural, visto de esta manera, no se entiende sólo como un momento futuro al que hay que llegar y hacer conducir todos los arrojos. Sino también y principalmente como la *manera* en cómo hay que conducir dichos esfuerzos. Tal es el grado de coherencia que supone la filosofía intercultural. Sería, como sostiene el propio autor, "una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad" (Fornet-Betancourt, 2004: 11). Es importante subrayar que esta filosofía presupone un horizonte utópico de justicia. También es menester, para mostrar el sentido de esto, el recordar que en la elaboración de orientaciones utópicas estimamos críticamente la realidad presente como "defectiva". Por lo que esto asume un carácter "irruptivo" o *décalage*, y aquello que *irrumpe* en el mundo lo hace siempre violentando, destruyendo. En esto la filosofía intercultural posee una dimensión utópica que en cuanto tal, y como lo ha establecido Mannheim, reorienta la conducta humana y al hacerlo *destruye* parcial o totalmente el orden de cosas predominante en el momento (Mannheim, 1954: 195). No obstante el futuro que tiene la filosofía intercultural como estrella del norte, como un pensamiento "hacia delante" (Ernst Bloch), no se muestra como el término de la historia. Se va realizando de lugar en lugar, de tiempo en tiempo y su novedad es de algún modo analógica en cada contexto emergente. Sus intuiciones y postulados sirven en toda época.

A partir de la experiencia histórica de resistencia cultural que han librado los pueblos oprimidos de América Latina y del Tercer Mundo en general, Raúl Fornet-Betancourt ha esbozado algunos hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico para la filosofía intercultural que vienen a dar mayor luz sobre este tema. El primer presupuesto en el contexto de la periferia del mundo es crear las condiciones para que los pueblos que han sido sojuzgados puedan tener lugar en el forum universal, que puedan *hablar con voz propia* (Fornet-Betancourt, 1994: 19). La palabra tiene que irse mostrando como libre de toda fuerza coercitiva (Habermas). De ahí que la crítica a la razón colonizadora en sus respectivas expresiones históricas sea un paso necesario a dar. Las expresiones imitativas, tradicionalistas o fundamentalistas, propias de un modo de vida enajenado, han de ser superadas al darse la conciencia crítica de las personas frente a dicho contexto. La cultura como una herencia colonial hace comprenderse a las personas bajo la imagen que otros les han impuesto aun después de pasados los siglos. Parecemos atrapados en un laberinto de presiones y reacciones ante el que parecemos no poseer ningún control. En un contexto de dominación "la existencia de la víctima es siempre refutación material o formal de la verdad del sistema que la origina" (Dussel, 2002: 371-372). Es refutación porque el propósito de toda institución es la de hacer posible la reproducción y desarrollo de la vida humana en las más amplias dimensiones. En la medida en que una institución acalla la participación simétrica y libre, desde los propios horizontes de cultura e historia, menguan con ello las posibilidades de una vida buena y digna para todos los afectados. La historia del colonialismo y sus supuestos significan el freno mismo de las capacidades y de las libertades que puedan estar al servicio de la propia vida humana. En esto la filosofía intercultural es bastante clara y coincide prácticamente en todo lo esencial con las principales filosofías críticas del mundo. En otras palabras: "La crítica al colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el *indio mudo* redescubre su palabra, y el

negro desconocido dispone de las condiciones práctico-matemáticas para comunicar su alteridad" (Fornet-Betancourt, 1994: 20).

El segundo presupuesto hace explícito lo ya dicho sobre cómo "supera" la filosofía intercultural la mera relación tolerante, incluso en sentido "fuerte" (propia de sociedades multiculturales con un marco jurídico-político liberal), con el otro. No supone ni un "soportar" desdeñoso, ni sólo una aceptación activa de la diferencia o una benevolencia, sino que se *compromete* con las premisas de las dos últimas expresiones para radicalizarlas. La convivencia con el otro, dentro de una situación histórica concreta, afirma el derecho del otro a hacer su vida según sus propios marcos de referencia y reconoce en esta perspectiva una "originalidad" del discurso como *alternativa* a la propia. De esta manera no hay mera relación de pensares absolutos, sino de pensares que se contrastan y mejoran, maduran, por el diálogo auténtico. Las condiciones para ello se dan obviamente desde el reconocimiento y el respeto. Pero como condiciones son momentos que preparan y nos disponen para arriesgar y aprender en una relación *solidaria*, que puede transformar la propia identidad. "Interculturalidad –dice Fornet Betancourt sobre este supuesto– no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético o en tantas otras dimensiones. Busca más bien la *transfiguración* de lo propio y de lo ajeno en base a la interacción y en vistas a la creación de un *espacio común* compartido determinado por la convivencia [solidaria]" (Fornet-Betancourt, 1994: 20). En este sentido, mientras que en una posición de un multiculturalismo de corte liberal se pueden "tolerar" las posiciones incluso excéntricas dentro del ámbito de lo social (que resultan de su limitación política como "libertad de conciencia") en la medida que no se vean infringidos los principios normativos que rigen políticamente la convivencia social, es decir, la tolerancia como "pacificación" (donde la tolerancia puede funcionar más como una actitud hipócrita de una cultura dominante sobre otra) (Martínez de Pisón, 2001: 121) la posición de la filosofía intercultural obliga a *cuestionar*, desde una radicalización de los supuestos de "pretensión de verdad y validez" y de reconocimiento al otro, la misma política vigente (en principio, las identidades culturales no son de facto afines al universalismo liberal y no "deberían" serlo sin un serio diálogo)[12] su reglamentación al

[12] El proceso de globalización financiera y política liberal no puede ser llamado diálogo. Y el liberalismo, bajo este entendido, no puede seguirse definiendo como la articulación, asimilación, de las diferencias culturales dentro de sus estrictas limitantes. De ahí que los discursos de ciertas corrientes reaccionarias de los Estados Unidos de Norte América, que colocan el estilo de su sociedad como "libre y democrática" en yuxtaposición con otras, sea comprensible pero definitivamente inaceptable (y menos por su imposición armada). En este nivel León Olivé se ha interrogado como sigue: "no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que [más allá de los principios de justicia liberales o de ciertas reglas igualitaristas], partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo?" Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 142. Mucho de lo que enmascara el multiculturalismo es precisamente este proceso, por lo que no es de extrañar que Žižek describa a este modelo de sociedad como "lógica cultural del capitalismo multinacional". *Cfr.* Žižek, S., "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Žižek, S.- Jameson, F.-Grüner, E., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

tiempo en que obliga también a *cuestionar* la propia tradición cultural. Cuestionar y resolver, en una verdadera participación activa de todos los afectados, la pertinencia y la eficacia entonces de los modelos vigentes (Estado-Nación, Democracia Liberal, Capitalismo Financiero, Iglesia, Sistema de Castas, etc.).

Procesos que significan "solidaridad" porque implica una *responsabilidad por el otro* (Dussel, 2007: 297). En un contexto de asimetrías culturales, el solidario no sólo admite la diversidad sino que se compromete con ellas en el horizonte del beneficio mutuo. La plataforma intercomunicativa lograda a partir de un solidario encuentro de controversias, sería un *nuevo* momento histórico con respecto a la mera cristalización y reducción en totalidades políticas. La solidaridad supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad.

La filosofía intercultural como un programa que se debe mejorar en el mismo proceso intercultural de contrastación, de diálogo y convivencia, aspira a una relación entre expresiones culturales que permitan liberarse de posiciones dogmáticas, absolutizadoras y excluyentes. Y que en esta liberación de tradiciones puedan posibilitarse nuevos rumbos y horizontes de comprensión más complejos y adecuados de vivir. El *misterio* e incluso el "horror" que manifiesta el otro en su modo de vida convocan al atento y honesto escuchar. "[…] siguiendo a Fornet-Betancourt –dice Adriana Arpini– [se] hace valer la reserva teórica de quien [en primera instancia] se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar vislumbrando en la escucha el comienzo de la transformación recíproca." (Arpini, 2005: 73). Pero más aún, a vivir y a trabajar en la situación histórica del otro. Para ello se requiere, sin duda, de gran valor. La formulación sobre lo que son los otros no debe adelantarse, como pre-juicio, al mismo acontecimiento de conocer. Tampoco ha de pasar de una subordinación a otra. Para el autor, lo crucial es mantener la sorpresa, el carácter de extra-ordinario del otro, e ir dirigiendo dicha emotividad por un camino distinto a la inmediata e intransigente censura o condena. Cultivar el terreno de lo *inter* por el que podemos, por medios estrictamente consensuales responder al compromiso de mejorar el desarrollo humano en su conjunto. Esta es sin duda alguna la principal causa en la que se adhiere la filosofía intercultural: el desarrollo de todas las potencialidades y posibilidades del ser humano en este mundo y para lo cual no bastan algunas ideas o voces, sino todas las existentes y aún pasadas. La "mundialidad" de la que hablábamos al comienzo no es una particularidad universalizada, sino una "convergencia *analógica*" de cada posición cultural, por la cual se pueden llegar a consensos fundamentales sobre una orientación realmente "universal" para la vida humana. Con lo que se da una tercera posibilidad como equilibrio ante el particularismo y el universalismo, entre la inconmensurabilidad y el relativismo. La esperanza de que algo así suceda no anhela, repitámoslo, a un único pensamiento pero tampoco a un relativismo a ultranza. Anhela en definitiva y a guisa de imperativo

> […] *darme tiempo* para comprender y apreciar al otro, para percibirlo como sujeto que interpela desde su ordenamiento o relación con la historia, el mundo y la verdad; y poder así hacerme cargo de su interpelación en el sentido de una invitación a entrar en el proceso de la comunicación intercultural. (Fornet-Betancourt, 1994: 23)

Desde luego que en esto la filosofía intercultural tiene también por objetivo el fomentar una transformación en la actual conducción de la "actitud práctica", es decir, a convocar una manera diferente de actuar con el otro, en el entendido de que la actual situación en que se lleva a acabo esto es insostenible para todos, suicida, toda vez que quedamos una vez más en manos de unos cuantos intereses.

Referencias

Arpini, Adriana (2005), "Ética intercultural", *Ciencias Sociales Online*, No. 1, vol. II, Chile, Universidad de Viña del Mar.

Dussel, Enrique (2002), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.

Dussel, Enrique (2007), *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.

Fornet-Betancourt, Raúl (1988), "José Martí y el problema de la raza negra en Cuba", *Cuadernos Americanos*, año II, vol. 1, México, UNAM.

Fornet-Betancourt, Raúl (1994), *Filosofía intercultural*, México, UPM.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Descleé de Brouwer.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.

García Canclini, Nestor (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Mannheim, Karl (1954), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Ediciones Aguilar.

Márquez-Fernández, Álvaro (2006), "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana", *Cultura e alteridade: confluencias*, Rio Grande do Sul, Ijui.

Martínez de Pisón, José (2001), *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Técnos.

Olivé, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.

Panikkar, Raimon (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Salmerón, Fernando (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM.

Todorov, Tzvetan (1993), *Las morales de la historia*, México, Paidós.

Vallescar, Diana (2000), *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, Editorial Covarrubias.

Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?

Paz Valentina Donoso Miranda
Licenciada y profesora de Filosofía
Chile

Resumen: El pensamiento filosófico latinoamericano, que siempre ha cargado con ser la sombra del pensamiento europeo, explora nuevas posibilidades de significación y resignificación, es en este contexto que la apuesta teórica de Walter Mignolo se torna sugestiva, pues cuestiona el logos monocentrado y abre la posibilidad de enunciación a otros sistemas de saberes provenientes desde las diferencias, lo cual permite la visualización de diversas epistemologías o hermenéuticas, que se reflejan con el surgimiento de una multiplicidad de teóricos y teorías que cuestionan los metadiscursos desde sus particulares territorios de enunciación, y que a la vez configuran el discernimiento de la plasticidad postmoderna, de la inclusión multiculturalista y del rol postcolonial y decolonial como estrategias discursivas de significación y de sentido.

Palabras clave: Colonialidad; decolonial; postcolonial; Modernidad; identidad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en diciembre de 2012. También fue incluido en la colección "Primera época".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Donoso Miranda, Paz Valentina. 2016. "Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?", *Humanidades Populares* 11 (19), 48-63.

APA
Donoso Miranda, P. V. (2016). Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?. *Humanidades Populares, 11* (19), 48-63.

Chicago
Donoso Miranda, Paz Valentina. "Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?". *Humanidades Populares* 11, no. 19 (2016): 48-63.

MLA
Donoso Miranda, Paz Valentina. "Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?". *Humanidades Populares* 11.19 (2016): 48-63.

Harvard
Donoso Miranda, P. V. (2016) "Reflexión en torno al pensamiento postcolonial y decolonial en Latinoamérica ¿Existe modernidad sin colonialidad?", *Humanidades Populares,* 11 (19), pp. 48-63.



La pregunta con la que doy inicio a este ensayo, es sin duda, una interrogante relevante en lo que concierne al continente americano, pues "modernidad" y "colonialidad" son conceptos de reconocida densidad en lo que refiere a la manera que se ha dado en construir y narrar la historia cultural de este avasallado, mixturado e insatisfecho Continente.

Es en este contexto, que me parece pertinente revisar "La idea de América Latina", según la formula Walter Mignolo. En su libro propone la "opción decolonial"[1], y sostiene que la "colonialidad" entendida como la perspectiva histórica de los marginados, -entiéndase las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sures constitutiva de la modernidad y no derivativa; por tanto no puede existir sin ella. De modo que sin colonialidad no hay modernidad, pues ambas son dos caras de la misma moneda: una es impensable sin la otra. Sin embargo, lo que ha primado son los predicamentos ontológicos occidentales, los cuales representan la perspectiva de la modernidad y omiten la de la colonialidad. Piénsese en esta última como la contraparte de la modernidad que no ha sido ponderada, pues no se ha contado ni tampoco ha sido reconocida, debido a que ha primado el paradigma de conocimiento eurocéntrico.

> Después de todo, el continente americano existe sólo como una consecuencia de la expansión colonial europea y los relatos de esa expansión desde el punto de vista europeo, es decir, la perspectiva de la modernidad. La historia del mundo puede contarse de muchas maneras desde la perspectiva de la modernidad, pasando por alto la de la colonialidad. No se trata sólo de interpretaciones en "conflicto"; es mucho más que eso (Mignolo, 2007:16).

"Es más que eso", pues para un mismo suceso, en este caso hablamos de "el descubrimiento de América", existen referencias en conflicto que exigen reconocer y difundir más que un monolítico paradigma de conocimiento. La postura de Mignolo sirve

---

[1] La tesis de Mignolo (2007:23-24) hace hincapié en que, una transformación decolonial del conocimiento, implica superar la perspectiva del griego y el latín, incluyendo por ejemplo, el quechua. Las "teorías decoloniales" tienen una historia diferente. Por tanto el afán decolonial radica en llevar a cabo una reflexión sobre las herencias coloniales pero ya no del Imperio británico en los siglos XIX y XX como lo hacen las teorías postcoloniales, sino reflexionar sobre las herencias del Imperio español y portugués en América durante los siglos XVI al XX. Se trata entonces, de ahondar en herencias de larga duración, que se inscribieron sobre el cuerpo social de este continente en el siglo XVI con la conquista de América y que perduran, aunque transformándose, hasta el día de hoy, encajadas en aquello que la teoría social contemporánea denomina "la modernidad".

para desmitificar la lectura simplista, eurocéntrica, donde la colonialidad aparece derivada de la lógica moderna y sólo como aporte de recursos y mano de obra para la constitución del capitalismo global. Se trata, por tanto de una investigación que interroga los supuestos que conforman la visión tradicional de la modernidad, en la cual se presta especial atención a la subalternización cultural y epistémica de las culturas no-europeas, para así establecer una crítica al eurocentrismo que desechó todas las epistemologías de la periferia.

> Desde Bartolomé de las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel en el siglo XIX, y desde Marx hasta Tonynbee, en el siglo XX, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal (Mignolo, 2007:17).

La intención decolonial de Mignolo me parece equivalente a esas voces periféricas o "vencidos" a las que alude Walter Benjamin en "Geschichtsphilosophische Thesen" (Tesis sobre la filosofía de la Historia), así como también a esa voz que Fanon quiere darles a los condenados de la tierra, los que en tanto que sujetos son acomodados como objetos y dejados fuera de la historia por la modernidad europea.

> Según el concepto regional de historia definido en el mundo occidental desde la antigua Grecia hasta la Francia del siglo XX, las sociedades sin escritura alfabética o las sociedades que se expresaban en lenguas que no fuesen las seis lenguas imperiales de la Europa moderna no tenían historia. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva dela historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión (Mignolo, 2007:17).

La antes mencionada institucionalidad, es moldeada por la historia de la Europa moderna, la cual había sido adoptada como modelo oficial. Oficialidad que silenció las perspectivas de quienes hoy pueden promover un cambio substancial, partiendo de una base compartida por varios, entre ellos Zea, y con esta base me refiero a la problematización del sentido exclusivista del discurso filosófico eurocentrista.

Siguiendo la tesis de Mignolo, es posible evidenciar que, si la colonialidad está marcada por las dinámicas del poder preferentemente modernas, las cuales se vinculan con racismo, explotación capitalista, monopolio del conocimiento, etc., entonces lo que se debe hacer para superar los estándares de la modernidad es, transgredir las ideas y perspectivas eurocéntricas e introducir ideas que surjan de la experiencia de la "colonialidad", de sus diferentes subjetividades. Así, se puede aprender de la perspectiva del derrotado, responder al condenado de la tierra, pero, a la vez también se puede percibir el papel dudoso del "vencedor". El llamado de Mignolo radica en el intento de "reescribir" la historia

desde otra lógica, otro lenguaje y otro marco de pensamiento, que supere la construcción de la historia en que se han favorecido los intereses de Europa.

Cuando hablamos de Modernidad en su visión tradicional tenemos que pensar en el individuo, la razón, la ciencia, la técnica, el progreso, el desarrollo, el capitalismo moderno, el contractualismo, la formación del estado nacional y la democracia liberal y social, así como en su hipotética o real decadencia y el advenimiento de la postmodernidad[2], la cual supone la superación de la modernidad como máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluyó de su imaginario la hibridez, la ambigüedad y multiplicidad de formas de vida concretas. Por este motivo, la crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía postmoderna y los estudios culturales como la gran oportunidad histórica para la emergencia de las diferencias largamente reprimidas.

Jorge Larraín, sociólogo chileno, en algunos de sus trabajos como "Modernidad, razón e identidad en América Latina" (1996), y en el ensayo "La trayectoria Latinoamericana a la Modernidad" (1997), examina el entramado modernidad, globalización e identidad; precisamente en el último trabajo aludido menciona que, *el tema de la modernidad en América Latina está lleno de paradojas históricas.* Según sostiene,

> fuimos descubiertos y colonizados en los albores de la modernidad europea y nos convertimos en el "otro" de su propia identidad, pero fuimos mantenidos deliberadamente aparte de sus principales procesos por el poder colonial. Abrazamos con entusiasmo la modernidad ilustrada al independizarnos de España, pero más en su horizonte formal, cultural y discursivo que en la práctica institucional política y económica, donde por mucho tiempo se mantuvieron estructuras tradicionales y/o excluyentes. Cuando, por fin, la modernidad política y económica empezó a implementarse en la práctica durante el siglo XX, surgieron sin embargo las dudas culturales acerca de si realmente podíamos modernizarnos adecuadamente o de si era acertado que nos modernizáramos siguiendo los patrones europeos y norteamericanos (1997:313-314).

De modo que se desarrollaron los procesos modernizadores en la práctica, pero surgió la pregunta inquietante respecto de si en Latinoamérica se podrían llevar a cabo estos procesos en forma auténtica. Acontece entonces -sostiene Larraín- *que podría decirse que nacimos en la época moderna sin que nos dejaran ser modernos, pues cuando pudimos serlo lo fuimos sólo en el discurso programático y cuando empezamos a serlo en la realidad*

[2] Postmodernidad entendida como un modo de problematizar las articulaciones que la modernidad estableció con las tradiciones que intentó excluir o superar. Como bien sostiene García Canclini (2001:23) se trataría de la *descolección de los patrimonios étnicos y nacionales, así como la desterritorialización y la reconversión de saberes y costumbres que son examinados como recursos para hibridarse.* De modo que, la postmodernidad no clausuraría la modernidad, sino que configuraría una reflexión que no impondría una racionalidad secularizante, sino que apostaría por una racionalidad que acepte pluralmente tradiciones diversas.

nos surgió la duda de si esto atentaba contra nuestra "identidad", concepto que por mucho tiempo ha sido centro de atracción para diversas disciplinas y que junto con la modernidad han pasado a ser tema de encuentros y desencuentros. Para Larraín, la pregunta por la identidad surge en momentos de crisis, de cambio histórico y cambio social, y sin lugar a dudas América Latina no ha estado exenta de ellos, de modo que son éstos mismos los que han puesto de manifiesto el tema de la identidad latinoamericana, pues no son sino las crisis y cambios sociales los que provocan transformaciones culturales. Por ello, la idea de una oposición entre el modelo cultural latinoamericano y el modelo cultural ilustrado europeo ha encontrado adherentes con el surgimiento del postmodernismo, el cual pone en tela de juicio la idea de una verdad general, o bien sospecha de las teorías totalizantes que proponen la emancipación universal. Desde esta perspectiva, se desprende que no hay una sola historia ni un sólo punto de vista comprensivo que la pueda entender como un todo. Al contrario, surge la discontinuidad y la fragmentación, situación que permite comprender la construcción histórico-social latinoamericana.

"Es cierto que la modernidad nace en Europa, pero Europa no monopoliza toda su trayectoria" (Larraín, 1997:315), Si es cierto, es precisamente porque otras rutas son la japonesa, la norteamericana, la africana y la latinoamericana.

Siguiendo la propuesta teórica de Larraín, es posible sostener que la modernidad es una, pero múltiple en tanto que adaptable y susceptible de ser recontextualizada, como en el caso de América Latina, en que se evidencian diferencias importantes con Europa.

América Latina tiene una manera específica de estar en la modernidad, a esto refiere Larraín al sostener

> nuestra modernidad no es exactamente igual que la europea; es una mezcla, es híbrida, es fruto de un proceso de mediación que tiene su propia trayectoria; no es ni puramente endógena ni puramente impuesta; algunos la han llamado subordinada o periférica" (1997:315-316).

Rótulos que no hacen más que sindicar el desfase que lleva con respecto a Europa. Larraín también hace mención a Octavio Paz y Carlos Fuentes, quienes –dirá *sin oponerse ni adherirse explícitamente a la modernidad ilustrada, tratan de mostrar cuán difícil ha sido el proceso de modernización latinoamericano debido al legado hispánico barroco*, hasta el punto que, para Fuentes "*somos un continente en búsqueda desesperada de su modernidad*"*(1990:12-13)*. Por otra parte, para Paz, desde principios del siglo XX estaríamos "*instalados en plena pseudo-modernidad*" *(1979:64)*.

> Ningún latinoamericano puede ser insensible al proceso de modernización en Asia y África. La historia de nuestros países, desde la Independencia, es la historia de distintas tentativas de modernización. A la inversa de japoneses y chinos, que han dado el salto hacia la modernidad desde tradiciones no occidentales, nosotros somos, por la cultura y por la historia, aunque no siempre por la raza, descendientes de una rama

> de la civilización donde se originó ese conjunto de actitudes, técnicas e instituciones que llamamos modernidad. Sólo que descendemos de la cultura española y portuguesa, que se apartaron de la corriente general europea precisamente cuando la modernidad se iniciaba (Paz, 1985:119)

Octavio Paz, da a conocer que durante el desarrollo del siglo XIX y XX, el continente Latinoamericano adoptó sucesivos proyectos de modernización, todos inspirados en el ejemplo europeo y norteamericano, pero sin que alguno de los países que conforman Latinoamérica, lograse llamarse con propiedad moderno.

> En nuestros países coexisten el burro y el avión, los analfabetos y los poetas de vanguardia, las chozas y las fábricas de acero. Todas estas contradicciones culminan en una: nuestras constituciones son democráticas pero la realidad real y ubicua es la dictadura. Nuestra realidad política resume la contradictoria modernidad latinoamericana (Paz, 1985:119).

Pese al acuerdo o desacuerdo entre Carlos Fuentes y Octavio Paz respecto a la modernidad latinoamericana, lo cierto es que ambos coinciden en concebir la modernidad como un fenómeno eminentemente europeo que sólo puede entenderse a partir de la experiencia y autoconciencia europeas. Sin embargo, la propuesta decolonial de Mignolo insiste en que, el imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se lo mira desde la historia de las ideas en Europa que cuando se lo mira desde la diferencia colonial: las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o África, historias que aluden tanto a cosmologías, como a la constitución del mundo moderno colonial, en el cual los Estados y las sociedades de estos tres continentes tuvieron que responder y lo hicieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos.

Parece ser que la visibilidad de la diferencia colonial en el mundo moderno, comenzó a notarse con los movimientos de descolonización o independencia desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX.

La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo, fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder, lo cual hace difícil poder pensar que pueda haber modernidad sin colonialidad.

Volvemos así al punto de partida en que modernidad y colonialidad se presentan indisociables, pero esta vez lo hago para enfocar y ahondar en la colonialidad, la cual nos señala Mignolo (2007:30) fue desenterrada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y esto en tanto que lado oscuro de la modernidad y perspectiva histórica de los condenados.

El concepto de "colonialidad" se plantea como el otro lado de la modernidad, otro lado que el sistema-mundo moderno no consideró, pues dejó en la oscuridad la colonialidad del poder y la diferencia colonial, imponiendo un único paradigma de comprensión. Por tanto

la propuesta de Mignolo en que se rescata la perspectiva de la colonialidad, apunta a comprender la coexistencia de estos dos grandes paradigmas, cuya comprensión equivale a entender de qué manera ocurre la transformación en la geografía y la geopolítica del conocimiento.

> Los marginados de la historia contada desde el punto de vista de la modernidad, desde la cual es difícil ver o reconocer la colonialidad, que hasta resulta un concepto perturbador. Y desde el punto de vista del segundo grupo de actores, los condenados, aunque la colonialidad proponga una perspectiva que transforma el conocimiento y la historia, la modernidad es inevitable. Para los primeros actores, la modernidad tiene una sola cara y su densidad es simple; para los segundos, en cambio, tiene dos caras y sus densidad es doble (Mignolo, 2007:30).

Mignolo se apoya en la idea de la colonialidad, como contrapartida histórica no reconocida de la modernidad y de la colonización del Nuevo Mundo o de "Abya-Yala", como prefiere llamarle de acuerdo con la denominación precolombina más usada en la actualidad por el movimiento indígena. Entiéndase que al decir movimiento indígena, se está generalizando la representación de países como Guatemala, México, Ecuador, Perú, Bolivia, etc, los cuales presentan la mayor población nativa del continente. Se justifica esta generalización, pues cada país cuenta con más de un movimiento, pero todos luchan en aras de un mismo fin, es por ello que tanto el MIP en Bolivia –movimiento indígena Pachakuti-, como el ecuarunari en Ecuador, entre otros tantos, proclaman al movimiento y la cosmovisión indígena como "una alternativa frente a la civilización de la muerte"[3], y recoge las "raíces de espiritualidad y cercanía de la Madre Tierra". Subrayando la necesidad de continuar la lucha indígena mediante la unión internacional, a fin de establecer una alianza estratégica con los pueblos de Abya Yala, vocablo kuna[4] que significa "tierra madura" o "tierra floreciente", nombre que asignan los indígenas al continente.

El Movimiento indígena surge como proyecto alternativo a la lectura moderna de la historia, y busca responder a la inevitable necesidad de abordar la realidad latinoamericana con un enfoque amplio e incluyente de las diversas voces que sobre el tema se levantan. Este movimiento persigue la realización de un proyecto y visión propio, pues pese a permanecer excluido de la vida institucional de los Estados–nación latinoamericanos, se las ingenia para persistir en las luchas por su reconocimiento en contra de la explotación, la marginación y el racismo ancestral, lo cual se traduce en la voluntad de construir nuevas formas de organización y de representación política a la vez que rescatar sus tradiciones, herencias y lenguaje.

Esta es por tanto la contrapartida a la que refiere Mignolo. Una contrapartida que va desde la función de control ejercida por la escritura alfabética en la población colonizada, cuyas

[3] Publicado en "Punto Final", edición Nº 687, 12 de junio, 2009.
[4] Kuna es el nombre de un pueblo amerindio localizado en Panamá y Colombia.

costumbres y cultura no empleaban la misma codificación textual o competencia lingüística hasta la noción de la "diferencia colonial" y la nueva forma de conocimiento que, ha ampliado el horizonte del discurso sobre el futuro de América del Sur.

Entonces emergen las voces subalternas contrarrestando la tendencia occidental o imperial a dominar y limitar el conocimiento. Esto pues, Europa sólo ha logrado concebir el sistema-mundo moderno desde su propio imaginario, pero no desde el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial, en que se pueden apreciar las rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia, hechos constitutivos del imaginario del mundo moderno/colonial y no simples ocurrencias en un mundo construido desde el discurso hispánico. A este respecto es ejemplificador el debate Sepúlveda-Las Casas[5] sobre la "naturaleza" del amerindio, en el cual el amerindio no tuvo su lugar para dar su opinión. Sin embargo, este debate contribuye a la construcción de la diferencia colonial, construcción en la cual Guaman Poma de Ayala[6] también participa al escribir desde la diferencia colonial en la que fue ubicado por la colonialidad del poder.

De este modo, el giro teórico propuesto por Mignolo quien se basa en Quijano- es fundamental para abordar y analizar la modernidad, ya que esboza las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y es una estrategia de la modernidad desde el momento de la expansión de la cristiandad, lo que contribuyó a la autodefinición de Europa, y que desde el siglo XVI fue parte indisociable del capitalismo.

Volvemos por tanto a una máxima conocida; la historia se ha visto siempre desde Europa hacia las colonias -luego ex-colonias- pues la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial.

> La colonialidad, entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común (Mignolo, 2007:32).

A esta lógica encubierta se le ofrece resistencia, de ello innumerables ejemplos hay para evidenciar. Sin embargo, uno que se torna característico es el ocurrido con motivo de la celebración de los 500 años del "descubrimiento" de América, en que diversos movimientos e intelectuales indígenas protestaron, pues se festejaba la coerción ejercida por la

[5] Durante el siglo XVI los españoles Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, discutieron respecto a la justicia de los métodos empleados para extender su dominio, y en dicha discusión Las Casas sostuvo que "Todas las gentes del mundo son hombres", vale decir, no bestias ni esclavos por naturaleza, ni menos seres humanos con un entendimiento limitado, sino, hombres en plenitud de derecho de gozar de su dignidad humana y que por ende debían ser incorporados a la civilización española y cristiana, en vez de esclavizarlos o destruirlos.

[6] Felipe Guamán Poma de Ayala fue un cronista indio del Perú durante el Virreinato del Perú. (Guamán Poma = waman puma, 'águila puma', nombres totémicos en quechua, asociados a los dioses tutelares de la tierra y del cielo).

colonialidad del poder, vale decir, se festejaba la retórica de la modernidad, mientras ellos, lo que buscan es ser oídos apostando a la "reescritura de la historia":

> No resulta sencillo analizar la idea de "América latina" más allá de la retórica de la modernidad (que celebra el descubrimiento)ni adentrarse en la lógica de la colonialidad, que implica partir desde las nociones de pachakuti para los pueblos indígenas y su propia memoria conceptual y la de "invención" para O`Gorman, que retoma la tradición de pensamiento criollo. Es necesario volver a trazar el mapa del conocimiento y la interpretación. No se trata solamente de una cuestión de nombre (América, América Latina) o de referencia (el contorno en forma de pera y el extremo que conecta conMéxico), sino de quiénes han participado en el proceso de creación del nombre (Mignolo, 2007: 36).

De este proceso se ha tenido noticia mediante el canal único que se ha impuesto por la historia de los descubridores-conquistadores-colonizadores, historia que justifica la apropiación, explotación y genocidio. Concepción homogénea de la historia que no es sino la constatación de la colonialidad del poder, la cual implicó la colonialidad del saber, a su vez esta última contribuyó a arrasar los sistemas organizacionales indígenas. Arrase por el que hoy, los propios intelectuales indígenas[7] se dan a la empresa de *cauterizar-corregir* los errores históricos perpetuados a través de los siglos.

Sucede entonces, que son otros pueblos los que comienzan a tomar la palabra, al interior de una realidad que parece acortar las distancias, y donde todo parece presentarse de manera simultánea.

Es así como se va configurando un itinerario en cuanto al cuestionamiento del logos monocentrado, de gran importancia para el pensamiento latinoamericano que siempre ha estado atrapado dentro de la hegemonía eurocentrista, esto pues fue Europa la que decidió reducir a sus fronteras el territorio del género humano, construyendo su identidad sobre el rechazo de todo lo que podría alterar la imagen que ésta quería tener de sí misma. Fue Europa la que se limitó a elaborar las herramientas ideológicas de su dominación, en que la deshumanización del otro y la construcción de una identidad cerrada, forjaron la base de la moderna identidad europea, y de la cultura de la supremacía[8]sobre la que dicha identidad reposa, y a la cual hoy el movimiento decolonial ofrece resistencia. Actuar contrahegemónico, al cual alude Heriberto Cairo (2009), cientista político español, que me

---

[7] Mignolo refiere a trabajos como los de los intelectuales aymaras Marcelo Fernández, Simón Yampara Huarachi, entre otros. Los cuales se dan a la tarea de dar un giro epistémico y construir nuevas genealogías conceptuales.

[8] El modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos. Los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial son éstos. Y en este contexto, la cuestión de la raza no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal.

parece acertado citar, pues da a conocer el desarrollo de la imaginación geopolítica de resistencia que permite construir *"contraespacios en los que las representaciones oficiales del espacio y sus contenidos se cuestionan, reflejando las prácticas espaciales de las fuerzas contrahegemónicas"*. Contraespacios que no surgen por generación espontánea, sino que resultan de la acción, interacción y práctica de diversos movimientos, entre ellos el indígena, que se propone reelaborar lo que conocemos como modernidad-colonialidad en América Latina.

> La resistencia indígena en América Latina existe desde el comienzo de la colonización. Diversos levantamientos se produjeron a lo largo del período colonial en muy diversos lugares y con diferentes intensidades, aunque con un resultado similar: la derrota sangrienta y el ajusticiamiento de sus líderes. Pero desde los años 70´s y en particular desde los 90´s, se ha desarrollado un poderoso movimiento indígena, que está lejos de ser derrotado. En general se puede decir que han desarrollado dos estrategias generales de resistencia simultáneas (y dos imaginaciones geopolíticas de resistencia):–una estrategia etnonacionalista, que afirma la propia cultura ancestral, y reivindica el territorio ancestral (precolombino o colonial, usualmente en el seno de los Estados), y–una estrategia panindianista, que afirma la comunidad de los excluidos por la colonización, y desarrolla una estrategia de desterritorialización de los actuales Estados poscoloniales (Cairo Carou, 2009:69).

Mignolo con su propuesta "decolonial" busca establecer otra lectura de la historia, específicamente busca que se escuche el punto de vista índigena, vale decir, que se considere la perspectiva de la "colonialidad", entendiendo ésta como un rescate de lo que desde el año 1500 se silenció, pues desde entonces, la única y oficial historia empezó a escribirse en latín y en las lenguas imperiales europeas, de modo que todas las demás historias fueron enterradas y se las consideró carentes de autenticidad, pues esta última era mérito de las historias europeas y esto debido a que la conquista y colonización de América, fue entre otras cosas, una conquista y una colonización de saberes existentes que se volvieron obsoletos en términos epistémicos. Sin embargo, ante la negación se porfía y coexisten interpretaciones en conflicto que buscan superar el paradigma epistémico europeo, lo cual es evidenciar el entramado problemático que representan las relaciones de poder.

> La idea de "descubrimiento" es la versión imperial, dominante, de los hechos (la versión que se convirtió en "realidad", la dimensión ontológica de la historia que combina los hechos con la interpretación que se hace de ellos), mientras que la idea de "invención" abre una puerta a la posibilidad del saber decolonizador. Así si "descubrimiento" es una interpretación imperial, "invención" es más que una interpretación distinta, es un intento por decolonizar el saber imperial. No se trata de decidir cuál de las dos es la verdadera. No se trata de saber cuál "representa los

> acontecimientos con mayorprecisión" sino cuál es el diferencial de poder en el campo del saber (Mignolo, 2007:37).

La intención de Mignolo, y lo que me interesa de su propuesta es que, examina y rebusca con el fin de fomentar la divulgación de otra interpretación, aquella silenciada que es la que revela el corte, "la herida colonial", cuya marca cicatrizada es latente, y precisamente desde esa cicatriz (entiéndase como la piel cuerpo-tierra intervenida, que evidencia su fragilidad e inestabilidad) que se torna necesaria la observación de la historia colonial de América, para así ayudar en la comprensión de la coexistencia y el conflicto de interpretaciones entre los distintos paradigmas y la diferencia hermenéutica colonial.

Para Mignolo, el "giro epistémico decolonial" implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la postmodernidad –dirá supone entender la modernidad desde la modernidad misma.

En el panorama filosófico del siglo XX, este giro se presenta como perspectiva crítica de la colonialidad del poder, del saber, del ser, por ello es que los pertenecientes a este movimiento filosófico (Grupo Modernidad/Colonialidad) buscan alternativas a la modernidad eurocéntrica, ya que imaginan, reflexionan y crean en pos de un proyecto epistemológico nuevo. Proyecto que, como ya se ha dado en notar, encuentra su base en el reconocimiento y revisión del término

"colonialidad", el cual es necesario distinguir del término "colonialismo", esto pues ambos son conceptos relacionados pero distintos, y esto debido a que, el colonialismo está referido a un patrón de dominación y explotación en que el control de la autoridad política, los recursos de producción y el trabajo de una población determinada se le atribuyen a una entidad diferente, cuyas sedes centrales están en otra jurisdicción territorial, mientras que la colonialidad refiere a la lógica de la idea mundo que se ha construido a través de la modernidad, y busca precisamente develar la lógica encubierta que impone el control.

> El colonialismo es el complemento histórico concreto del imperialismo en sus distintas manifestaciones geohistóricas, así como la colonialidad es el complemento lógico de la modernidad en sus principios generales. La ideología del colonialismo se implementa por medio de la colonialidad, en tanto lógica de la dominación" (Mignolo, 2007:36).

El Colonialismo es más antiguo que la colonialidad, de modo que esta última se incubó y desarrolló al interior de éste. Sin el colonialismo ésta no habría podido ser impuesta de modo tan arraigado y prolongado, probando en los últimos 500 años ser más profunda y duradera que el colonialismo.

En la misma causa que identifica a Mignolo, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007:131), ha diferenciado estos términos de la siguiente manera:

"Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto a esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma en cómo el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial. De este modo, aunque el colonialismo preceda a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo".

Podemos, por tanto, comprender que la colonialidad llega a capas más profundas y pervive aún a pesar de la descolonización o emancipación de las colonias españolas en el siglo XIX o las de Asia y África en el siglo XX. De modo que pese al fin de los colonialismos modernos, como los de América, Asia o África, la colonialidad subsiste. Subsiste pese a la emancipación jurídico-política que, en el caso de Africa y Asia fue un proceso que se dio por terminado en los años 70, época en que se empezó a acuñar el término poscolonial y del que surgen y se desprenden un sinnúmero de estudios, situación que hacía sentir que el colonialismo se había acabado, se había superado y por ende se estaba más allá del mismo. No obstante la teoría decolonial nos indica que, subsistió la colonización epistemológica, de modo que la colonialidad le sobrevivió al colonialismo, y lo hizo rediseñándose, readaptándose en el capitalismo postmoderno. En palabras de Mignolo, Latinoamérica se encontraría ante esta nueva colonialidad[9] que se ha dado en llamar "postcolonialidad"; una colonialidad postmoderna que se ha adaptado en la nueva versión del capitalismo global, en la era de la información y la telemática.

Para ir zanjando este binomio complejo que representa la Modernidad/Colonialidad, hay que reconocer que en el capitalismo hay procesos diversos, heterogéneos y múltiples que dan forma a una heterogeneidad estructural, en todos los casos confluyen y se imbrican muchos dispositivos de poder (clases, género, raza, discursos). Por ello que el grupo Modernidad/Colonialidad postula que una lectura del capitalismo y el colonialismo debe unir tanto aspectos políticos, económicos, sociales, como los lingüísticos, semióticos, discursivos, de género, raza, etc. No obstante, además de reconocer estos postulados, hay que dar cuenta que, frente a los Estudios Culturales y los Estudios Postcoloniales anglosajones, existe otra diferencia radical que identifica a éste (el decolonial), pues mientras los primeros estudios se basan en fuentes postmodernas y son discursos que se inscriben en la crisis de la modernidad manifestada a partir de los años sesenta por la ciencia social; el grupo

Modernidad/Colonialidad radica sus bases teóricas en la teoría de la dependencia, –que no está exenta de críticasla filosofía de la liberación, etc. De modo que los primeros estudios están signados por la impronta eurocéntrica, mientras que este último grupo, vale decir, el

[9] La colonialidad imperial moderna se transformó en colonialidad global posmoderna o postcolonialidad, esto dado que el tipo de relaciones antiguas, desiguales, jerárquicas, etc., entre centro y periferia permanecen, pero rediseñadas a nivel global.

movimiento decolonial, busca desenmarcarse de la clasificación epistemológica hegemónica, criticando a la modernidad y al eurocentrismo, a la vez que profundizando y superando los postulados de Dussel respecto al denominado mito moderno[10]. En suma, dando voz a la diferencia colonial mediante la construcción de nuevas genealogías conceptuales, las cuales se cimientan en base a la existencia de teorías capaces de subvertir las reglas del discurso colonial desde las herencias coloniales ibéricas. De esto Mignolo está convencido pues a partir de 1950 y una vez quebrantado el antiguo orden colonialista europeo, surge en América Latina una serie de teorías que desplazan el "locus enuntiationis" del primero hacia el “tercer mundo”[11].

> No ha de sorprender que los estados poscoloniales que surgieron por docenas después de la segunda guerra mundial, junto con la mayor parte de América Latina, que era también una de las regiones dependientes del viejo mundo imperial e industrializado, se vieran agrupados con el nombre de “tercer mundo”–una expresión según se dice acuñada en 1952- para distinguirlos del “primer mundo” de los países capitalistas desarrollados y del “segundo mundo” de los países comunistas” (Hobsbawm, 2001:358).

El desplazamiento enunciativo al cual refiere Mignolo, se propone romper con los paradigmas universalizantes definidos por la modernidad. Giro hermenéutico realizado por filósofos como Leopoldo Zea, Enrique Dussel y el mismo Mignolo (quien alude a giro epistemológico).

En los discursos de los recientemente aludidos filósofos se termina con el concepto eurocéntrico que alude a que solamente los países del primer mundo son capaces de producir conocimientos.

Mignolo reconoce una misma matriz a fenómenos como la postmodernidad, el postcolonialismo y el postoccidentalismo, matriz que reside en que tales hechos serían modos de la crisis del proyecto moderno, respectivamente, según sea su lugar de enunciación, sea desde Europa, las colonias del norte de Europa o desde Latinoamérica[12].

---

[10] Castro-Gómez (1996:36-39) La crítica a la modernidad de Dussel, denominada “el mito de la modernidad”. Revela que el filósofo de la liberación pretende mostrar que la modernidad no es la línea que va de Grecia, Roma, el medioevo, el Renacimiento, la Ilustración y la modernidad europea. Para él, esta es una visión eurocéntrica, una autoimágen que los europeos crearon, en especial, el romanticismo alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, así como también filósofos como Kant y Hegel. En esta lectura, la modernidad aparece autoconstituida, producto de sí misma, resultado de procesos y fenómenos intra-europeos. Esta lectura oculta el aporte de otras culturas en la constitución de Europa, generando el eurocentrismo.

[11] Según Hobsbawm (2001), se trata de un concepto útil para diferenciar a los países pobres, del mundo de los ricos, para revelar las diferencias entre norte y sur. Alude a sociedades pobres en comparación con el mundo “desarrollado”.

[12] Según Mignolo, en América Latina (o Abya Yala como prefiere llamarle), se estaría gestando un movimiento-discurso que constituye una crítica a los supuestos epistemológicos de la modernidad y a los procesos modernizadores ocurridos en ésta. Él busca desmarcarse de la omnipresencia del legado colonial de la

Más allá de las clasificaciones territoriales establecidas desde el lenguaje del conquistadorcolonizador, Mignolo propone ciertas condiciones para un diálogo productivo entre distintas civilizaciones, una posibilidad dialógica que establece el requerimiento de superar el logos de la contradicción entre civilización y barbarie, o dicho de otro modo, la posibilidad de establecer la necesidad de que el proyecto moderno sea decolonizado, y ceda lugar a un redescubrimiento de las diversas formas de articular el saber por parte de las culturas propias de América Latina.

A mi juicio la propuesta de Mignolo, resulta seductora en términos de ampliación de los lugares de enunciación y por ende de reivindicación de los discursos silenciados, vale decir, es una perspectiva menos sujeta al control institucional epistémico imperante, pues pone en tela de juicio conceptos y prácticas que parecían inmutables e incuestionadas, no obstante, es una apuesta teórica susceptible de ser resignificada pues a ratos queda la sensación de que recae en la tentación de instaurar a los "vencidos" en el lugar de los "vencedores", gesto vicioso que entrampa el desarrollo del pensamiento latinoamericano, ya que no favorece la superación de los binarismos representativos del siglo XX.

Referencias

Cairo Carou, Heriberto. (Enero de 2009).La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. Obtenido de Viento Sur Número100.

Castro-Gómez, Santiago. (1996).Crítica de la Razón Latinoamericana. Historia y Cultura de Hispanoamérica. Barcelona, Puvill Libros.

Dussel, Enrique. (1994).1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad. Bolivia, Plural Editores.

Fanon, Franz. (1963). Los Condenados de la tierra. México, Fondo de Cultura Económica.

Fuentes, Carlos (1990) Valiente mundo nuevo: Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana. Madrid: Narrativa Mondadori.

modernidad occidental y por ende se reconoce como "posoccidental", afirmando a su vez que, desde Mariátegui a Fernández Retamar, han existido intelectuales con esta impronta, que no es sino un modo de experiencia vital del colonialismo, que hace posible una lectura pluricultural legítima de otras formas de colonialidad.

García Canclini, Néstor. (2001).Culturas Híbridas, Estrategias para entrar y salir de la Modernidad. Buenos Aires, Paidós.

García Canclini, Néstor. El diálogo Norte-Sur en los estudiosculturales.www.cholonautas.edu.pe Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.

Hobsbawm, Eric. (2001).Historia del Siglo XX. Grupo editorial Planeta, Buenos Aires.

Larraín, Jorge. (1997). "La trayectoria Latinoamericana a la Modernidad". Artículo escrito en relación al Proyecto FONDECYTNº1960050. Estudios Públicos, 66.

Lyotard, Jean Françoise. (1987).La Condición Postmoderna. Buenos aires, Ediciones Cátedra.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Gosfroguel (Eds) El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, Walter. (2007).La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona, Gedisa.

O`Gorman, Edmundo. (1958).La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir. México, Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio (1979).El ogro filantrópico. México, Joaquín Mortiz.

Paz, Octavio (1985).Tiempo Nublado. Editorial Artemisa, México.

Salazar Bondy, Augusto. (1968).¿Existe una filosofía de Nuestra América?. Siglo Veintiuno Editores.

Zea, Leopoldo. (1969), La Filosofía Americana como filosofía sin más. México, Siglo Veintiuno Editores.